

کارنامہ اسلام



زرین کوب، عبدالحمید

کارنامہ اسلام

چاپ اول: ۱۳۴۸ — چاپ دوم: ۱۳۵۵

چاپ سوم: ۱۳۶۲

چاپ: چایخانہ سپهر - تھران

حق چاپ محفوظ است.

آوراز ۱۱۰۰۰ نسخہ

کارنامه اسلام

دکتر عبدالحسین زرین کوب



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۲

فهرست مطالب

صفحه	مقدمه
۱۱ »	۱- سیری اجمالی از آغاز تاکنون
۲۱ »	۲- تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام
۲۶ »	۳- مقام رفیع دانش در اسلام
۲۹ »	۴- فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام
۳۲ »	۵- تمدن اسلامی، منشأ یک فرهنگ عظیم انسانی
۳۴ »	۶- معجزه فرهنگ اسلامی
۴۰ »	۷- کتابها و کتابخانه‌ها
۴۵ »	۸- مدارس و دانشگاه‌ها
۴۷ »	۹- نهضت علمی مسلمانان
۵۲ »	۱۰- علم طب و بیمارستانها
۶۰ »	۱۱- داروسازی و علوم طبیعی
۶۵ »	۱۲- نجوم و ریاضیات
۷۳ »	۱۳- فیزیک و شیمی و فنون صنعت
۷۶ »	۱۴- جغرافیا و جهانگردی
۸۴ »	۱۵- تاریخ نویسی
۹۲ »	۱۶- ملل و نحل
۱۰۲ »	۱۷- عقاید و مذاهب
۱۰۸ »	۱۸- فلسفه و کلام و حکمت
۱۲۶ »	۱۹- روش تربیتی اسلامی

۱۳۴	صفحة	۲۰- اوضاع سیاسی و اجتماعی و اداری
۱۴۴	»	۲۱- هنرهای زیبا
۱۵۳	»	۲۲- عرفان اسلامی
۱۵۹	»	۲۳- ادب اسلامی
۱۶۶	»	۲۴- اسلام: فرهنگ جامع
۱۷۳	»	۲۵- اسلام و فرهنگ غرب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

هنگام انتشار اولین چاپ این کتاب به علت عجله‌یی که در آغاز یک مسافرت طولانی خارج در میان بود از دوست دانشمند عزیزم استاد احمد آرام درخواستم تا به جای من مقدمه‌یی بر این کتاب بنویسند. مقدمه ایشان که خود از فواید علمی بسیار مشحون بود به نام دیباچه در سر آغاز کتاب انتشار یافت و خوانندگان بیشک از آن بهره وافیه برده‌اند. متأسفانه در چاپ حاضر، از طبع مجدد آن دیباچه خودداری شد چرا که استاد در طی آن نسبت به نویسنده حسن ظنی بیش از حد به کار برده بودند و من نمی‌توانستم آن مایه لطف ایشان را در حق خویش تکرار کنم. تصرف در سخن ایشان و حذف آن موارد هم نه حد من بود - و ازین رو جز حذف آن دیباچه چاره‌یی نماند. در هر حال کسانی که آن مقدمه ایشان را خوانده‌اند قدر آن مایه صفا و خلوص را خواهند دانست و امید من آنست که خوانندگان این کتاب چنانکه استاد آرام نیز در آن مقدمه خاطر نشان کرده‌اند از نشر این کتاب شوق و هیجان تازه‌یی برای

اخذ و توسعه دانش امروزی حاصل کنند و بهبود در آنچه فقط به گذشته
 مربوط است در دام غرور و آفتهای آن گرفتار نشوند. طرز بیانی هم که من
 درین کتاب به کار برده‌ام شاید در نظر اول در نزد برخی از خوانندگان تا
 اندازه‌ی حساسه‌آمیز جلوه کند. اما این دندار درست نیست. نویسنده فقط
 خواسته است تا همان چشمی به فرهنگ گذشته اسلام بگردد که خود مسلمین
 گذشته بدان می‌نگریسته‌اند. تئیه بیانی عاری از هیجان و خالی از همدردی
 که محققان اروپایی درین مسایل دارند به آنها هرگز امکان آن را نخواهد
 داد تا در ارزیابی آنچه مسلمانان به فرهنگ دنیا داده‌اند به درستی دآوری
 کنند. کدام مورخ می‌تواند بدون همدلی واقعی، با آنچه موضوع تحقیق اوست
 ارتباط و تفاهم درست بباید؟ بدون شک دنیای اسلام در تمدن و فرهنگ
 امروزی جهان - که شاید پس از آنکه غربی باشد بورژوازی است - آن اندازه
 سهم و تأثیر واقعی داشته است که بر تمدن آن نیازی به حماسه‌سرایی نداشته باشد.

عبدالحسین زرین کوب

کارنامہ اسلام

کارنامه اسلام یک فصل درخشان تاریخ انسانی است. نه فقط از جهت توفیقی که مسلمین در ایجاد یک فرهنگ تازه جهانی یافتند بلکه نیز بسبب فتوحاتی که آنها را موفق کرد به ایجاد یک دنیای تازه، ورای شرق و غرب: قلمرو اسلام که در واقع نه شرق بود نه غرب.

فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد اما نشر اسلام در بین مردم کشورهای فتح شده به زور جنگ نبود خاصه در جاهائی که مردم، از نظر اسلام، اهل کتاب بودند یا در ردیف آن — یهود، نصارا، مجوس، و صابئین. درین میان تکلیف یهود و نصارا معین بود چون در اینکه آنها اهل کتابند اختلاف وجود نداشت. نسبت به مجوس تردید بود اما با آنها نیز به دستاویز حدیث معامله اهل کتاب شد. حتی بعدها بت پرستان اروپا و هند و تبت نیز توانستند به عنوان مجوس در قلمرو اسلام با پرداخت جزیه در صلح و آزادی بسربرند. صابئین هم که حکم اهل کتاب یافتند ظاهراً صبیها بودند که دیانتشان با نام یحیی تعمید دهنده — یحیی بن زکریا — مرتبط بود و در واقع کتابی هم داشتند. اما در اوایل زمان عباسیان بقایای مردم حران — یونانیان عراق — نیز خویشان را صابئین خواندند و

به این گونه در ذمه مسلمین در آمدند. در واقع، این اهل کتاب بهیچوجه مجبور به قبول اسلام نمی شدند چنانکه یهود بی شک در قلمرو اسلام راحتتر و مرفه تر بودند تا در قلمرو نصارا. بعلاوه، نصارای شرق نیز — نسطوریان، یعقوبیان و جز آنها — در قلمرو اسلام بیشتر از روم آسایش داشتند چنانکه مجوس هم جزیه بی که به اسلامیان می پرداختند بمراتب سبکتر و راحتتر از مالیات سرانه بی بود که پیش از آن به حکومت خویش — ساسانیان — می دادند. لیکن احساس راحت در همراهی با اکثریت یا علاقه به کسب امتیازات اجتماعی که فقط با گرویدن به اسلام برای آنها ممکن می شد، و همچنین مشاهده پیروزی مسلمین بر دولت های مجوس و نصارا که هیچگونه معجزه یی هم برای حفظ آنها — مخصوصاً نصارا که دائم منتظر ظهور معجزات بودند — روی نداد ظاهراً از اسباب عمده شد در روی آوردن اهل کتاب به اسلام. سادگی و روشنی مبانی اسلام، و مناسبت عقاید اسلامی با مذاهب اهل کتاب، هم خود از جهات توجه اهل کتاب به اسلام بود. درست است که بعضی خافا در معامله با اهل ذمه خشونت نشان می دادند، از تجدید بنای معابدشان جلوگیری می کردند، یا آنها را از اشتغال به کارهای مهم منع می نمودند، یا وادارشان می کردند لباسهای نشاندار بپوشند، بعضی شان حتی برخی از آنها را به عنف وادار می کردند که مسلمان شوند، عامه مسلمانان نیز گاه تحریک می شدند و به آزار آنها دست می گشادند، اما این احوال بندرت اتفاق می افتاد و بی دوام بود، چنانکه رویهمرفته اهل کتاب در قلمرو اسلام در صلح و آرامش به سر می بردند. در هر صورت اسلام رفته رفته در سرزمینهای فتح شده انتشار و قبول می یافت و این انتشار و قبول نه از راه عنف و فشار بود بلکه بسبب مقتضیات و اسباب گونه گون اجتماعی بود و پیشرفت نظامی اعراب.

این پیشرفتهای نظامی، که در واقع دنباله غزوات پیغمبر بود، از

زمان خلفای راشدین قوت بیشتریافت. محرك اعراب درین امر در درجه اول شاید امید کسب غنیمت بود. اما اجر اخروی — که مجاهده در راه خدا متضمن آن بود — نیز درین کار مورد توجه بود. خلیفه که در امر «رده» به اعراب نشان داده بود راه بازگشت — بازگشت به جاهلیت — برای آنها بسته است، با شروع این فتوح راه تازه ای پیش پای آنها گشود. فتوح مسلمین دوام یافت، هم عراق فتح شد و هم شام و مصر از دست بیزانس بیرون آمد. امویان و عباسیان هم که بعد از خلفای راشدین بر سرکار آمدند تاجایی که امکان داشت این فتوحات را تعقیب نمودند. در دنبال غزوات پیغمبر و بلافاصله بعد از رحلت وی ماجرای فتوح از دفع اهل رده — در خلافت ابوبکر — شروع شد. در سرکوبی این اعراب مرتد که از پرداخت زکوة استنکاف می ورزیدند خالد بن ولید سردار عرب جلالت بی نظیری ابراز کرد و وی که در دنبال این لشکرکشیها به عراق و شام افتاد آنجاها در بلاد سرحدی ایران و عراق کوفی بانام کرد. وقتی شام و فلسطین به دست مسلمین افتاد، امپراطور بیزانس برای همیشه این سرزمین را ترک گفت اما عبارت وداع او — سوزی سوری — انعکاش در تاریخ باقی ماند تا حکایت از طرز فکر غرب کند درباره سرزمین شرق. درین حالت تأثر، امپراطور بیزانس هنگام بازگشت درباره سوریه گفته بود: سرزمین خوبی بودی، اما برای دشمن!

این دشمن، مقدر بود که ازین سرزمین محبوب روم شرقی، نزدیک یک قرن بر تمام قلمرو وسیع اسلام فرمانروایی کند. عمر بن خطاب که به جای ابوبکر بر مسند خلافت نشست سعد بن ابی وقاص را به عراق گسیل کرد و او نیز در اندک مدت موفق به فتح تیسفون شد و چندی بعد اعراب، هم بر ارس دست یافتند هم بر خراسان و ماوراءالنهر. این فتوحات خیره کننده — که تا حدی به تقدیر الهی یا معجزه اسلامی تعبیر شد — در واقع فقط دان سبب امکان داشت که همه جا در قلمرو ایران و بیزانس مقدم مهاجمان

را عامه مردم با علاقه استقبال کردند. اگر عامه مردم این ممالک با مهاجمان به چشم عداوت می نگریستند این فتوح چنین آسان دست نمی داد.^۲ بیزانسیها چون در مصر از سوریه نیز متفوترتر بودند، ده هزار سرباز مسلمان کافی بود تا تمام مصر سفلی را از چنگ بیزانس بیرون بیاورد. چند شهری هم که مقاومت کرد، یک دو سال پیش در دست بیزانس نماند. بدینگونه، هنوز یک ربع قرن از هجرت پیغمبر نگذشته بود که بیرون از جزیره العرب، از تیسفون ساسانی گرفته تا اسکندریه بیزانسی، همه جا قلمرو اسلام بود پابانگ اذان که شهادت می داد به وحدت خدا و رسالت محمد.

خلافت شیخین، صرف نظر از منشأ حق آنها که از همان اوقات نزد بعضی صحابه محل تردید و اختلاف شد، نوعی حکومت الهی (Theocracy) بود که در آن، هم صلح به امر خدا — امر قرآن و سنت — بود و هم جنگ. بعلاوه، با وجود نارضایی عده معدودی هواخواهان اهل بیت، انصار مدینه با همان علاقه و حرارتی که در عهد پیغمبر به امر اتحاد کلمه داشتند همچنان متحد باقی ماندند. اما وقتی بعد از کشته شدن عمر، شورای شش نفری، عثمان بن عفان را به خلافت نشانید با ضعف و سستی که در وی بود کار به دست بنی امیه — دشمنان قدیم پیغمبر — افتاد و بدینگونه غلبه قریش مکه، انصار مدینه را — با سایر مسلمین — نومید کرد و تا حدی ناراضی. سیاست داخلی عثمان در طی دوازده سال خلافت منتهی به بروز نارضائیهای شدید مسلمین شد که به شورش انجامید و به قتل عثمان. دوره کوتاه خلافت علی عا هم صرف مبارزه با نتایج نامطلوب آن شورشها شد و با قتل علی عا که به دست یک تن از خوارج صورت گرفت خلافت به دست معاویه — پسر ابوسفیان که تا فتح مکه همه جا با پیغمبر مبارزه کرده بود — افتاد. با معاویه خلافت تقریباً موروثی شد و دمشق مرکز آن. بدینگونه، خلافت اسلامی که در آن، همه قدرتها ناشی از حکم خدائی

بود به دست خانواده‌یی افتاد که اسلام را با علاقه نپذیرفته بود و در زمان پیغمبر تا آخرین نفس با پیشرفت آن مبارزه هم کرده بود.

امویها که خلافت را به نوعی سلطنت موروث دنیوی تبدیل کردند فتوح را نیز وسیله‌یی برای توسعه مملکت می‌دیدند. در صورتیکه مسلمین — سپاه اسلام — هنوز همچنان مثل عهد شیخین فتوح را به منزله نشر اسلام تلقی می‌کردند و نشر حکم خدا. اشتغال به فتوح از جانب امویها اگر اعراب را از اظهار نارضائی منصرف می‌داشت، سیاست عربی آنها موجب نارضائی موالی گشت و سرانجام این نارضائی منتهی شد به سقوط بنی امیه بر دست خراسانیها — طرفداران آل عباس. شاید مورخین قدیم اسلام که همه آثار خود را در عصر عباسیان نوشته‌اند در قضاوت راجع به آنها ناچار تا حدی اغماض و تسامح ورزیده باشند، اما آنچه راجع به امویها درین دوره نوشته‌اند برخلاف قول بعضی اهل تحقیق ظاهراً بر اطلاعات درست مبتنی بوده است و بر بی‌تعلیمی و عدم ملاحظه. خلافت عباسیان نیز یک نوع سلطنت موروثی بیش نبود جز آنکه در اوایل حال، برخلاف حکومت امویان، تخت آنها بردوش موالی بود نه اعراب، و مرکز آن نیز در عراق بود، شهری عظیم در حوالی تیسفون پایتخت قدیم ساسانیان — بغداد.

این شور که در زمان منصور دوانیقی بناگشت عظمت و شهرت خود را مخصوصاً در دوران خلافت هارون یافت که بازوجه اش زبیده و وزیرش جعفر برمکی، قهرمانان بسیاری از قصه‌های خیال انگیز هزار و یک شب شدند. دربار هارون میعادگاه شاعران، مطربان، قصه‌گویان و آوازه‌خوانها، مترجمان، منجمان و اطباء شد، چنانکه پسرانش مأمون و معتصم بیت الحکمه و مجالس علمی و وجود مترجمین و علماء و معتزله را نیز مثل یک زیور تازه به جلال و شکوه دربار پدر افزودند و بدینگونه هارون و فرزندانش بغداد را کانون درخشان تمدن و فرهنگ شرق کردند

هارون الرشید که مقارن سده دوم هجری در تمام غرب فقط شارلمانی را همپراز خویش داشت ازین رقیب معاصر فرنگی خویش بمراتب مجملتر بود و با فرهنگ تر.^۳ با اینهمه، خلیفه با ارسال هدیه و اظهار محبت، شارل بزرگ فرائک را پنهانی برضد رقباء خویش — بیزانس و اندلس — تحریک می کرد و مخصوصاً برضد امویهای اندلس.

درواقع، امویها از مدتها پیش در اندلس دم از استقلال می زدند. اندلس در زمان ولید بن عبدالملک خلیفه اموی دمشق فتح شده بود و مدتها بوسیله حکام اموی اداره می شد اما از امویها که در روی کار آمدن عباسیان تقریباً قتل عام شدند یک تن، نامش عبدالرحمن، به اندلس افتاد و آنجا را از قلمرو عباسیان جدا کرد. اخلاف او خلافت اموی اندلس را بوجود آوردند که شوق و علاقه آنها به حکمت و معرفت قرطبه را مرکز تمدن و فرهنگ غرب کرد — نظیر بغداد. وقتی با غلبه ترکان بر دستگاه خلافت از عهد متوکل عباسی به بعد، بغداد رونق و قدرت خود را از دست داد تجزیه خلافت آغاز شد و شروع استقلالهای محلی. درین حوادث طاهریان بر خراسان استیلا یافتند و آل طولون بر مصر. در اندک مدت صفاریان، سامانیان، آل زیار، آل بویه خراسان و فارس و عراق را میدان تنازع و رقابت خویش یافتند چنانکه مصر بین آل طولون و آل اخشید دست بدست گشت تا به دست فاطمیان افتاد، که خلافت شیعی اسمعیلی را در آنجا بوجود آوردند و طولی نکشید که در دنیای اسلام در یک زمان سه خلیفه حکومت می راند: عباسی در بغداد، فاطمی در مصر، و اموی در اندلس. در موقعی که ضعف خلفای اندلس ملوک الطوائفی را در آنجا بوجود آورد، از خلافت عباسیان در بغداد جزنای باقی نمانده بود و امراء آل بویه و غزنویان و ایلمک خانیان، قلمرو شرق خلافت را تقسیم کرده بودند در صورتیکه فاطمیان مصر قدرتشان در تزايد بود، با اینهمه، تحریکات آنها در فلسطین بود که بهانه یی به دست نصرای غرب داد

برای جنگ — جنگهای صلیبی. در واقع، جنگهای صلیبی (۱۲۹۱ — ۱۰۹۶ میلادی) که مقارن عهد المستظهر بالله خلیفه عباسی بین شرق و غرب اتفاق افتاد عنوانی که داشت عبارت بود از استرداد مزار مقدس (Saint Sepulchre) از دست محمدیان، اما حقیقت آن چیزی نبود جز تجاوز غرب به شرق و ادامه جنگهایی که از دیرباز شرق و غرب را در مقابل هم قرار می داد.

این جنگ شرق و غرب چنان ریشه‌یی کهن داشت که هرودوت تاریخ خود را با سئوالی از موجب آن شروع می کرد و جنگهای تروا، منازعات ایران و یونان، و جنگهای ایران و روم همه به این ماجرای دراز مربوط بودند. این برخورد دائم بین شرق و غرب مثل نوعی جبر تاریخ بود یا سرنوشتی اجتناب ناپذیر که هنوز نیز ادامه دارد. لیکن از وقتی کشف بدفرجام کریستف کلمب غرب را به سوی اقیانوس اطلس برد، شرق نیز گهگاه به کنار بچرهند و اقیانوس آرام رسید اما برخورد قدیم آنها باقی ماند — به شکل یک جنگ تراژیک یا به شکل تجاوز نامرئی غرب به شرق. در هر صورت، در آنچه جنگهای صلیبی خوانده می شد «مزار مقدس» بهانه بود و حقیقت عبارت بود از تجاوز به شرق و تسلط بر آن. شوق مقدس صلیبداران که خطابه مهیج معروف پاپ اوربان دوم آن را در شهر کلرمون فرانسه مشتعل کرد (۱۰۹۵ میلادی) برای عامه دهقانان روستا و پیشه‌وران شهری حاصلی که در طی هشت جنگ طولانی و در مدت نزدیک دو قرن ببار آورد، تلفات و خسارات بیشمار بود که حتی یک بار کودکان بیگناه مسیحی اروپارا — فقط به این سبب که بیگناه و ساده بودند — امواج این شوق مقدس از ماری فرانسه به سوی مزار مقدس راند و در بین راه به اسارت و فنا محکوم داشت. اماد غالب سرداران و شاهزادگان اروپایی این شوق مقدس جای خود را به جنون تجاوز داده بود. تأسیس امپراطوری بی دوام لاتین به خرج اعراب و مسلمین

غارت زده که یادآور تأسیس دولت اسرائیل است؛ تجاوز ارضی به بیزانس مسیحی که حتی وحدت در اساس دین هم آن را از تطاول غرب مصون نمی داشت، و خشونت و قساوت بی سابقه نسبت به ساکنان بی پناه سرزمینهای فتح شده کارنامه این رهبران مسیحی را سیاه می کند و بخوبی نشان می دهد که درین ماجرا نیز غریبها به همان دلیری که مسلمانان را غارت می کردند در تجاوز به متصرفات مسیحیهای شرق — بیزانس — هم دلیر بودند و با اینهمه، صلیبیها اگر از جهت مادی سرانجام جز تلفات و خسارات چیزی بدست نیاوردند از جهت معنوی مزید آشنایی با تمدن و فرهنگ اسلامی شاید قسمتی از آن خسارات و تلفاتشان را جبران کرد.

با مشابتهائی که هنوز درین ماجرای شرق و غرب، از دور و نزدیک هست، کدام مورخ هست که مثل بسیاری از عامه گهگاه با خود نیندیشد که فی الواقع تاریخ چیزی نیست جز تکرار. در طی این جنگهای دراز مخصوصاً نورالدین زنگی و صلاح الدین ایوبی، سلاطین شام و مصر، از بلاد مورد تجاوز رشیدانه دفاع کردند و حشاشین اسمعیلیه هم رعب و وحشت از خویش را — به عنوان تروریست — در قلوب صلیبیها نشانند. در مدت این جنگهای طولانی، سلاجقه که در شرق وقتی از حلب تا کاشغر فرمان می راندند دولتشان تجزیه و منقرض شد، هجوم مغول، خوارزمشاهیان و اکثر حکومتهای شرق اسلامی را برانداخت یا منقاد کرد، و حتی با سقوط بغداد بر دست هولاکوی مغول خلافت عباسیان هم خاتمه یافت (۶۵۶ هجری). دو قرن بعد، که قسطنطنیه پایتخت قدیم بیزانس بدست ترکان عثمانی بود، اسپانیا از دست مسلمین خارج شده بود و ملوک الطوائف اسلامی آن سرزمین در مقابل وحدت عیسویان آنجا مقاومتش بی نتیجه ماند. غلبه ترکان عثمانی بر بیزانس (۱۴۵۳ میلادی) که تاریخ دوران جدید را برای اروپا شروع کرد اگر یک امپراطوری اسلامی بوجود آورد، سنت خلافت را — با وجود نام

خلیفه که ضمیمه عنوان سلطان عثمانی شد - نتوانست احیاء کند. سیستم اقطاع ارضی که در شرق از دوران سلاجقه نوعی استثمار بی هدف را برای جان اقتصاد مسلمین کرده بود درین هرج و مرج مغول و تاتار شدت یافت و ظلم و بیعدالتی ناشی از آن، روابط و امکانات مسلمین را با علم و فرهنگ محدود کرد. از این رو، نه امپراطوری عظیم عثمانی که در اوج بسط خویش حتی وینه را در قلب اروپا تهدید می کرد توانست قلمرو اسلام را از حالت رکود ناشی از تمام شدن بنیه اقتصادی نجات دهد، نه تشکیل دولت صفویه که نفحه نظامی تازه‌یی بود بمنظور تجدید عهد با آنچه نزد شیعه، حقیقت اسلام بود. در هند نیز نه سلاطین مملوک و آل تغلق به فرهنگ و تمدن چندان علاقه‌یی نشان دادند نه مغول کبیر - با وجود آنکه اینها سنت تسامح اسلامی را تاحدی احیاء نمودند و فرصتی برای بسط و توسعه فرهنگ و دانش عرضه کردند. در تمام مدت عصر رنسانس و دوران جدید که غرب میراث تمدن اسلامی را تسمیر کرد و فزونی داد، عالم اسلام - تحت تأثیر ناسنی و تجاوزی که از اقتصاد متزلزلش ناشی بود - مثل پهلوانی که تمام قوای خود را در یک جنگ طولانی اما اجتناب ناپذیر از دست داده باشد کمرخت ماند و بی فعالیت. خود آگاهی مجدد مسلمین از وقتی شروع شد که ناپلئون بناپارت در دنبال شرکتهای هند شرقی اروپا به دروازه دنیای اسلام قدم نهاد، و در پشت سر وی شبح استعمار غرب رسید - با سعی در نفوذ مرئی و ناسرئی. بدینگونه، اگر در دو قرن اخیر یک جنگ صلیبی ناسرئی و تازه قلمرو اسلام را در معرض تجاوز غرب نهاده است تفوق غرب درین برخورد مستمر جز تفوق اسلحه‌اش که علم و فرهنگ اوست سببی ندارد و اگر دنیای اسلام می‌خواهد درین معرکه مخفی هم دست کم بقدر معرکه قدیم پیروزی بیابد، چاره‌یی جز آن ندارد که در «نوع اسلحه» خویش تجدید نظر کند، و براساس علم و فرهنگ گذشته خویش

— نه آنچه کورکورانه از غرب گرفته است— بنای علم و فرهنگ تازه‌یی بگذارد. سابقه تمدن و فرهنگ هزار ساله گذشته‌اش که بی‌شک در تاریخ انسانیت نقش مؤثری داشته است نشان می‌دهد که این کار برای وی شدنی است—زود یادیر.

در گذشته نیز، فی‌المثل در دوران مقارن بنای بغداد، کوششی که مسلمین در نقل و تعلیم علوم و معارف یونانی، سریانی، پهلوی، و هندی، و نیز در ایجاد اصطلاحات مناسب عربی برای آن معارف، انجام دادند بقدری شگرف بود که انسان از مشاهده آن به حیرت می‌افتد و مورخ هر قدر نسبت به پیشرفتهای عصر خویش مغرور باشد ناچار تصدیق می‌کند که این کوشش هر چند در آن دوران حاصل بسیار نداشته است اما بقدری عظیم بوده است که هیچ‌قومی نمی‌توانسته است مدت زیادی آن را تحمل کند. بلکه فقط در مدت یک هیجان جوانی و شوق خوشبینانه انجام دادن چنین کوششی ممکن بوده است.^۴ اکنون همه چیز بشارت می‌دهد که قلمرو اسلام بار دیگر از آن شوق و هیجان مقدس مشتعل خواهد شد.

۲

تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرنهای درازپیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مری فرهنگ عالم انسانیت قرار داده، بیشک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیونست اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست، با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تأثیر معنری دارد، و به جاذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد.

پیچیدگی عظیم نژادی و فرهنگی دنیای اسلام حتی در آن روزهای آمیختگی اقوام و فرهنگها چنان غریب می نماید که مورخ از خود می پرسد روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتجانس را باهم نگه دارد. فعالیت درخشان گذشته چنین تمدنی که اروپا را از قرون وسطی تا قرن شانزدهم در طب و فلسفه و شاید ریاضی هنوز وامدار خویش نگه داشته بود، آیا باید به حساب تشریق و مساعدت اسلام گذاشته آید یا به حساب شور و علاقه اقوام مسلمانی که در ایجاد

و به ثمر رسانیدن آن فعالیت داشته اند؟ شک نیست که سهم اقوام گونه گون که در توسعه این تمدن بذل مساعی کرده اند نباید از نظر محقق دور بماند اما آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفتهای مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترك و انزوا را توصیه می کرد با توصیه مسلمین به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. دردنیائی که اسلام به آن وارد شد این روح تساهل و اعتدال در حال زوال بود. از دو نیروی بزرگ آن روز دنیا بیزانس در اثر تعصبات مسیحی که روز بروز در آن بیشتر غرق می شد هر روز علاقه خود را بیش از پیش با علم و فلسفه قطع می کرد. تعطیل فعالیت فلسفه بوسیله ژوستینیان، اعلام قطع ارتباط قریب الوقوع بود بین دنیای روم با تمدن و علم. در ایران هم اظهار علاقه خسرو نوشیروان به معرفت و فکر، یک دولت مستعجل بود و باز تعصباتی که برزویه طیب در مقدمه کلیله و دمنه^۶ به آن اشارت دارد هر نوع احیاء معرفت را درین سرزمین غیر ممکن کرد.

در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود اسلام نفع تازه ای دید. چنانکه با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود — نه شام و نه عراق — تعصبات قومی و نژادی را بایک نوع «جهان وطنی» چاره کرد، و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را. ثمره این درخت شگرف — که نه شرقی بود نه غربی — بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد و توسعه و ترقی آن مخصوصاً تا وقتی بود که مشکلات سیاسی تساهل و تسامحی را که اسلام بر خلاف دنیای بیزانس و ایران به آن اجازه رشد می داد از بین نبرده بود. در واقع، رنسانس اروپا از

وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فروکاست؛ در صورتیکه تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود از میان برد. این تسامح نسبت به «اهل کتاب» که نزد مسلمین اهل ذمه و معاهد خوانده می شدند مبتنی بر یک نوع «همزیستی مسالمت آمیز» بود که اروپای قرون وسطی بهیچوجه آن را نمی شناخت.^۸ در واقع، با وجود محدودیتی که اهل ذمه در دارالاسلام داشتند اسلام آزادی و آسایش آنها را تا حد ممکن تضمین می کرد و بندرت ممکن بود بدون نقض عهدی مورد تعقیب باشند. پیغمبر درباره آنها توصیه کرده بود به رفق و مدارا. حدیثی هم نقل می شد که پیغمبر فرمود هر کس برعهده‌ای ستم کند یا بروی بیش از طاقت تکلیف نهد، در روز قیامت من با او داوری خواهم داشت.^۹ این تسامح با اهل کتاب سبب می شد که آنها در قلمرو اسلام غالباً خود را در امنیت و آسایش حس کنند چنانکه نصرائی که در بیزانس به وسیله کلیسای رسمی مورد تعقیب واقع می شدند در قلمرو مسلمین پناه می جستند. یک بطریق نسطوری در اواخر عهد خلفای راشدین از حمایت و عنایت اعراب، که خداوند فرمانروایی عالم را به آنها واگذاشته است^{۱۰}، نسبت به دیانت مسیح اظهار رضایت می کند. قرائین بسیار حاکی است که نسطوریها ظهور مسلمین و اعراب را بمنزله نجات از یوغ کلیسای ملکائی تلقی می کرده اند. یک شاهد عمده بروجود روح تسامح در اسلام این است که اهل ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه وارد بوده اند و رویهمرفته شواهد موجود نشان می دهد که این روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن قویتر و مؤثرتر بوده است تا در عهد مغول و ادوار متأخر.^{۱۱} این سعه صدر و تسامح مسامین نه فقط مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت بلکه سبب عمده‌ای شد در تعاون

اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام. درست است که در اعمال و اقوال آنها از هر آنچه تجاوزی به اسلام تلقی می‌شد غالباً با قدرت جلو-گیری می‌گشت اما رویهم‌رفته، و صرف نظر از هیجانات عمومی و موارد استثنائی، در قلمرو اسلام مثلاً احوال یهود بهتر از احوال آنها بود در قلمرو کلیسا. بعلاوه، چنانکه گفته شد نصاری شرقی، آن تساهل و تسامحی را که در قلمرو اسلام می‌دیدند در حوزه کلیسا نمی‌یافتند و این نکته از اسباب عمده بود در ایجاد رفاه و آسایش، که تمدن و فرهنگ انسانی بدان نیاز دارد. در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز آن خشونت را که سایر ادیان آن اعصار داشته‌اند نداشت. با وجود اختلاف نظری در ماهیت ایمان، در عمل غالباً همان شهادت لسانی ملاک اسلام بشمار می‌آمد و حتی خود پیغمبر با منافقین که آنها را می‌شناخت نیز رفتارش توأم با اغماض بود و تسامح. بعد از وی نیز اسلام نه تشکیلات انگیزسیون اروپا را بوجود آورد نه سیاهچالهای آن را. اختلاف است را — مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند — مسلمین غالباً نوعی رحمت تلقی می‌کردند و مذاهب فقهی به همین دستاویز بدون تعارض و تعصب با مسالمت در کنار هم می‌زیستند — جز در موارد نادر و مورد شیعه و خوارج که مذاهبشان دواعی سیاسی نیز داشت و مربوط به شخصیت امام و خلیفه بود. چنانکه مذاهب کلامی نیز برخلاف عالم مسیحی بدون خونریزیهای تعصب آمیز پدید آمد و حدیث «ستفترق امتی...» نیز که درین مورد نقل می‌شد حاکی بود از روح تسامح اسلامی درین مسائل. اقدام هشام اموی در قتل غیلان دمشقی و جعدبن درهم و سعی مهدی عباسی در تعقیب زناده بیشتر جنبه سیاسی و اداری داشت و همچنین قضایایی مثل «محنه» بوسیله معتزله، و تعقیب معتزله و غلاة و صوفیه هم که گهگاه در عالم اسلام پیش آمد در تاریخ اسلام غالباً استثنائی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه‌یی نمی‌زد. بطوریکه

رویه‌مرفته قضاوتی که کنت دو گوبینو راجع به رفعت و علو این حالت مسلمین دارد مورد تصدیق و تأیید تاریخ اسلام و گذشته مسلمین است. وی می‌گوید اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند هیچ دیانتی تسامح‌جوی‌تر و شاید بی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد^{۱۲} در واقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و اسم‌گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن واقعی است بوجود آورد و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده ازین «همزیستی» را در زمینه علم و فرهنگ بیشتر میسر می‌ساخت علاقه مسلمین بود به علم که منشأ آن تأکید و توصیه اسلام بود، در اهمیت و ارزش علم.

۳

در واقع، این توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به علم و علما می‌کرد از اسباب عمده بود در آشنائی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی. قرآن، مکرر مردم را به فکر و تدبیر در احوال کائنات و به تأمل در اسرار آیات دعوت کرده بود^{۱۳}، مکرر به برتری اهل علم و درجات آنها اشاره نموده بود^{۱۴} و یکجا شهادت «صاحبان علم» را تالی شهادت خدا و ملائکه خوانده بود^{۱۵} که این خود، به قول امام غزالی، در فضیلت و نبالت علم کفایت داشت^{۱۶} بعلاوه، بعضی احادیث رسول که به اسناد مختلف نقل می‌شد حاکی بود از بزرگداشت علم و علماء^{۱۷}، و اینهمه با وجود بحث و اختلافی که در باب اصل احادیث و ماهیت علم مورد توصیه در میان می‌آمد، از اموری بود که موجب مزید رغبت مسلمین به علم و فرهنگ می‌شد و آنها را به تأمل و تدبیر در احوال و تفحص و تفکر در اسرار کائنات برمی‌انگیخت. از اینها گذشته، پیغمبر خود نیز در عمل مسلمین را به آموختن تشویق بسیار می‌کرد. چنانکه بعد از جنگ بدر هر کس از اسیران که فدیة نمی‌توانست بپردازد در صورتیکه پده تن از اطفال مدینه خط و سواد می‌آموخت آزادی می‌یافت.^{۱۸}

همچنین به تشویق وی بود که زید بن ثابت زبان عبری یا سریانی — یا هر دو زبان — را فراگرفت^{۱۹} و این تشویق و ترغیب سبب می شد که صحابه به جستجوی علم روی آورند چنانکه عبدالله بن عباس بنا بر مشهور به کتب تورات و انجیل آشنائی پیدا کرد و عبدالله بن عمرو بن عاص نیز به تورات، و به قولی نیز به زبان سریانی، وقوف پیدا کرده بود. این تأکید و تشویق پیغمبر، هم علاقه مسلمین را به علم افزود و هم علماء و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد. درست است که آن علم مورد توصیه در اوایل عبارت بود از معرفت قرآن و دین، اما بعدها تمام علوم دیگر بسبب ضرورتی که گهگاه در فهم و تفسیر قرآن و آداب و مناسک دینی داشتند مورد توجه مسلمین واقع شد و مخصوصاً علم ابدان — طب و متفرعات و مقدمات آن — نیز محل توجه خاص مسلمین گردید. بهرحال، تدریجاً علوم برحسب فایده بی که از آنها حاصل می شد نزد مسلمین مطلوب بود یا نامطلوب. چنانکه علم نجوم اگر مذموم تلقی می شد نه از جهت محاسبات نجومی بود — که در قرآن کریم اشارتها هست به اینکه مسیر شمس و قمر حساب دارد — آنچه در نجوم مذموم شمرده می شد عبارت بود از احکام نجوم که لغو بود و مایه اتلاف عمر. از قول عمر بن خطاب بعدها این سخن نقل شد که گفته بود از نجوم چیزی را بیاموزید که شما را در بر و بحر هدایت کند و از هر آنچه جز آنست دست بردارید.^{۲۰} این کلام منسوب به خلیفه دوم نشان می دهد که در صدر اسلام از علم هر آنچه بیضرر بود یا نفعی داشت مطلوب شناخته می شد. آنچه نامطلوب بود علمی بود که زیان داشت، مثل سحر و طلسمات، یا مایه اتلاف عمر بشمار می آمد، مثل نجوم. حتی در تفسیر قول پیغمبر که علم را بر هر مسلم فریضه شناخته بود بعدها بحث پیش آمد از فرض کفایه و غیر کفایه. چنانکه علم طب چون در بقاء نفس، و حساب چون در معاملات و سواریت مورد حاجت بود فرض کفایه شناخته شدند — بخلاف عقاید و

احکام که غیر کفایه بود.

تدریجاً هر علم که در قوام امور دنیا از آن‌گزیری نبود آموختنش فرض کفایه بشمار می‌آمد چنانکه صناعات هم بسبب آنکه نبودنشان موجب نقصان و تزلزل در امور زندگی است، جزو فرض کفایه بود.^{۲۱} البته شعر و تاریخ و انساب، تاجائی که موجب لغو و فساد نمی‌شد، نه فرض بودند نه مذموم. می‌گویند وقتی پیغمبر از جائی می‌گذشت، کسی حرف می‌زد و مردم بر او جمع آمده بودند. پرسید کیست؟ گفتند علامه‌یی است. سؤال کرد چه می‌داند. گفتند شعر و انساب. پیغمبر گفت این علمی است که دانستنش فایده‌یی ندارد و ندانستنش زیانی ندارد.^{۲۲} معهذا، بعدها بسبب فایده‌یی که ازین مباحث در فهم و تفسیر قرآن و حدیث عاید می‌شد ادب و تاریخ و انساب هم مطلوب شد، چنانکه تعمق در دقائق نظری و غیر عملی طب و حساب و امثال آنها هم که خود آنها مورد حاجت نیست — اما دانستن آنها تا آن قدر که مورد حاجت باشد موجب افزودن قوت است — اگرچه دیگر فریضه نیست اما فضیلت محسوبست. چنانکه علم به مبادی نظری عقاید — که سبب دفع شکوک و شبهات از قرآن و موجب دفاع از دین باشد — فرض کفایه اگر محسوب نمی‌شد لااقل فضیلتی مهم بود و بدینگونه کلام، و به دنبال آن فلسفه نیز، تحت عنوان حکمت در نزد مسلمین وارد قلمرو علوم محمده گشت و با این مقدمات هر چند تندرویهای بعضی فلاسفه عکس العمل یافت، علم معقول نیز — و رای نجوم و حساب و طب — نزد مسلمین به عنوان یک رشته مطلوب از فعالیت عقلی مورد توجه واقع گشت. به این ترتیب پایه اصلی علم و تمدن اسلامی در خود اسلام بود و در محیط مساعد و توصیه و تشریقی که اسلام برای آن داشت. با چنین مقدماتی آیا معقولست که مثل بعضی شرق‌شناسان پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی را به امر دیگری غیر از خود اسلام منسوب داشت؟

۴

تمدن اسلام که بدینگونه وارث فرهنگ قدیم شرق و غرب شد نه تقلید کننده صرف از فرهنگهای سابق بود، نه ادامه دهنده محض: ترکیب کننده بود و تکمیل سازنده. دوره کمال آن که باغلبه مغول به پایان آمد دوره سازندگی بود — ساختن یک فرهنگ جهانی و انسانی — و در قلمرو چنین تمدن قاهری همه عناصر مختلف البته راه داشت: عبری، یونانی، هندی، ایرانی، ترکی، و حتی چینی. اگر واداین ترکیب در نظر گرفته شود عنصر هندی و ایرانی هم بهر حال از حیث کمیت ظاهراً از عنصر عبری و یونانی کمتر نیست، اما اهمیت در ترکیب ساختمان است و صورت اسلامی آن که ارزش جهانی دارد و انسانی. بعلاوه، آنچه این تمدن را جهانی کرده است در واقع نیروی شوق و اراده کسانی است که خود از هر قوم و ملتی که بوده اند بهر حال منادی اسلام بوده اند و تعلیم آن. بدینگونه، مایه اصلی این معجون که تمدن و فرهنگ اسلامی خوانده می شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی — نه شرقی و نه غربی. جامعه اسلامی هم که وارث این تمدن عظیم بود، جامعه ای بود متجانس که مرکز آن قرآن بود، نه شام و نه عراق. با وجود معارضاتی که طی اعصار بین فرمانروایان مختلف آن روی می داد در سراسر

آن یک قانون اساسی وجود داشت: قرآن که در قلمرو آن نه مرزی موجود بود نه نژادی، نه شرقی در کار بود نه غربی. در مصر یک خراسانی حکومت می کرد و در هند یک ترك. غزالی در بغداد کتاب در رد فلسفه می نوشت و ابن رشد در اندلس به آن جواب می داد. تا وقتی جامعه اسلامی در داخل بسبب تسامح و وحدت از همکاری تمام عناصر دارالاسلام بهره داشت و در خارج با دنیای غیر اسلامی مرتبط بود، با قدرت و بنیۀ قوی — از حیث جسم و روح — می توانست هر چیز تازه و مطبوع را جذب و هضم کند. انحطاط از وقتی آغاز شد که از خارج رابطه اش با دنیا قطع شد و در داخل مواجه شد با تمایلات تجزیه طلبی و تعصب گرایی.

باری فرهنگ اسلامی مثل هر فرهنگ عظیم دیگر که تعاقب به یک امپراطوری وسیع جهانی دارد التقاطی است و دنیاگیر. رشد و گسترش این فرهنگ عظیم البته در بغداد عباسیان پدید آمد اما سنگ اساسی آن را فتوح اسلام نهاد — در حجاز و در شام. درست است که قسمت عمده آن نیز، خاصه در اوایل عهد عباسیان، به ایران مدبرینست^{۲۳} و سنتهای ساسانیان، لیکن روح آن بهر حال اسلامی است و به هیچ قوم و نژادی بستگی ندارد. در حوزه وسیع دنیای اسلام اقوام مختلف عرب، ایرانی، ترك، هندی، چینی، مغولی، افریقایی و حتی اقوام ذمی بهم آمیختند. هر یک از این اقوام نیز البته عیبهای داشت و مزایائی. چنانکه آمیختن آنها به یکدیگر سبب شد که مزایای بعضی اقوام نقصها و عیبهای بعضی دیگر را جبران کند و تعاون عام — در سایۀ تسامح اسلامی و در اثر تأکیدی که اسلام در بزرگداشت علم کرده بود — هم التقای فرهنگهای مختلف را سبب شد هم التقاط آنها را.

بدینگونه، اسلام که یک امپراطوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن بشمار می آمد موارث و آداب بی-

زبان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را بهم درآمیخت و از آن چیز تازه‌یی ساخت. فرهنگ تازه‌یی که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ-نظریه‌ایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را تقسیم به ملت‌ها، به مرزها، و نژادها کرد در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود —عرب یا ترک، سندی یا افریقائی— در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می‌یافت. همه جا، در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود نه اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یک فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی‌المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت: مدینه، دمشق، بغداد، ری، نشابور، قاهره، قرطبه، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور، دهلی. زادگاه آن هم همه جا بود و هیچ جا. در هر جا از آن نشانی بود، و در هیچ جا رنگ خاصی بر آن قاهر نبود. اسلامی بود، نه شرقی و نه غربی. با اینهمه، رشد و نمو آن در طی مدت سه چهار قرن متوالی^{۲۴} چنان سریع بود که فقط به یک معجزه شگرف می‌مانست.



آشنایی اسلام با موارث دنیای قدیم اکنون چنان شگفت‌انگیز می‌نماید که شاید جز نهضت علمی صدساله اخیر ژاپن هیچ نظیری در تاریخ عالم برای آن نتوان یافت. شوق و علاقه‌ی که مسلمین در دوران عظمت امپراطوری خویش به کسب و توسعه فرهنگ نشان دادند و توفیقی که در این راه پیدا کردند بی‌شک عظیم است و کمتر از نبوغ قوم یونانی خیره‌کننده نیست. این تمدن — باز تکرار باید کرد — نه‌عربی است نه‌هندی، نه‌ترکی است و نه‌ایرانی. اسلامی است و در عین حال جامع همه‌ی آنها. طول مدت بقای آن هم قابل ملاحظه است زیرا عمر آن در دوره کمال و شکفتگی خویش هم از حیات تمدن بالنسبه اصیل یونان قدیم درازترست و هم از طول تمام عمر تمدن مستعار امریکای جدید. ازین گذشته، هم ادامه دهنده موارث و سنن قدیم بوده است هم مایه بخش ابداعات جدید و این دونکته نشان می‌دهد که این فرهنگ در جای خود و در زمان خود از بزرگترین فرهنگ‌های انسانی بوده است.

اگر هنوز در مغرب‌زمین تاریخ‌نویس ساده دلی هست که خالصانه گمان می‌کند اسلام هیچ فرهنگ تازه‌ی بوجود نیاورده است و جز آنکه

فرهنگ یونان قدیم را به دنیای غرب منتقل کند کاری نکرده است عذرش روشن است. قرنهای دراز اسلام برای کلیسا اسباب وحشت بوده است. در شام و فلسطین، در آسیای صغیر و بالکان، در سیسیل و فرانسه، در افریقیه و اندلس کشمکشهایی که بین اسلام و مسیحیت، روی داده است البته در اذهان عامه مغربیان تأثیر نهاده است. خشم و ترس از اسلام، از خیلی قدیم، هم پیغمبر را نزد نصاری مغرب زمین مورد نفرت ساخت هم نام فرهنگ و تمدن اسلام را. برای قومی که قرنهای دراز، از بیخبری، پیغمبر اسلام را مروج بت پرستی می خوانده اند و تبری از وی را حتی در بلاد اسلامی که طبعاً بی مجازات سخت نمی مانده است نشان وفاداری بصلیب و خدمت به مسیح می شمرده اند تردید در اهمیت و ارزش اسلام و جنبه جهانی فرهنگ آن غریب نیست. وقتی فرنسیس بیکن و ولتر که داعیه آزادی و آزاداندیشی دارند بی تحقیق و از روی تعصب از محمد به بدی یاد کرده اند^{۲۵} تکلیف کشیشی که در بیروت یا قاهره به دعوت و تبلیغ مسیحیت می رود پیدا است. حتی تا امروز بسیاری خاورشناسان فرنگ هر جا در بیان احوال محمد به تأویل یا تفسیری دست می یابند که متضمن ایراد و اعتراض بروی باشد بر همان تکیه می کنند.^{۲۶} عناد با اسلام بسا که آنها را وامی دارد که با هر چه اسلامی است نیز مخالفت کنند و در کاستن ارزش آن مبالغه تمام ورزند.

با اینهمه، کسانی که توانسته اند خود را از این مرده ریگ تقلید و سنن قدیم کلیسا برهانند ارزش واقعی فرهنگ و تمدن اسلام را درست تخمین می کنند. حقیقت آنست که اسلام را در طی تاریخ تمدن عالم اگر درست در زمان و مکان خود در نظر آرند می توان منشأ یک فرهنگ عظیم خواند که فرهنگ و تمدن انسانی بدان مدیون است و دینی هم که دارد اندک نیست.

۶

تمدن و فرهنگ اسلامی در دوره اوج عظمت خویش وضع تمدن انسانی را در یک مرحله طولانی از تحول آن عرضه می‌دارد اما سرگذشت پیدایش این فرهنگ و عظمت و کمال آن چیز است مثل اعجاز و از این حیث می‌توان از معجزه اسلامی هم مثل آنچیزی که معجزه یونانی خوانده می‌شود سخن گفت. در واقع، آنچه معجزه اسلامی خوانده تواند شد نیز در آغاز حال از نقل معجزه یونانی شروع شد اما خود یونانیها هم معجزه‌شان این نبود که تمدن و فرهنگ خود را از هیچ (Ex Nihilo) خلق کنند. فلسفه و علم آنها مخصوصاً در ملطیه و سایر بلاد آسیای صغیر بوجود آمد و آنجا هم از طریق لیدیه با مصر و بابل ارتباط داشت. ریاضیات طالس و فلسفه فیثاغورس از تأثیر مصر و شرق خالی نبود.^{۲۷} مسافرت افلاطون به مصر، معروف است و ظاهراً این حکیم که وقتی آکادمی خود را گشود درس را از جانب شرق ساخت در اعتقاد به یک روح شر که همزمان با روح خیر در عالم حکومت می‌کند از تعلیم زرتشت متأثر است. دیمقراطیس پدر فلسفه اتمی هم ظاهراً به هند و دیگر بلاد شرق سفر کرد و حتی هم ارسطو — قبل از تماس با اسکندر — با آسیای صغیر و شرق

مربوط بود، هم ابیقوریان و رواقیان.^{۲۸} در چنین احوالی که می‌تواند تمدن و فرهنگ یونانی را یک ابتکار نبوغ خالص یونانی بخواند؟ حتی خود یونانیهای قدیم در بسیار جاها خویشتن را سرهون شرق دانسته‌اند. اما تفاوت اساسی که بین طرز فکر یونانی و طرز فکر شرقی در آن زمانها وجود داشت عبارت بود از تفاوت در نظرگاه‌ها. در مصر و بابل حساب و نجوم پیشرفتش بخاطر ارضاء حوایج زندگی از قبیل تجارت و فلاح بود در صورتیکه نظر یونانیان در علم و فلسفه غالباً بی‌شائبه بود.^{۲۹} و برای اقناع احتیاج درونی به معرفت. کلام افلاطون درین باب معروف است که در کتاب جمهود می‌گوید روح یونانی حریص بدانستن است در مقابل روح فنیقی و مصری که حریص است به منفعت. این کنجکاوی خالص بود که منشأ معجزه یونانی شد و همین معرفت عاری از شائبه بود که هم اساس معجزه اسلامی شد و هم اساس رنسانس اروپا.

در بین مسلمین، سبب عمده حصول آنچه معجزه اسلامی خوانده می‌شود بی‌هیچ شک ذوق معرفت‌جویی و حس کنجکاوی بود که تشویق و توصیه قرآن و پیغمبر آن را در مسلمین برمی‌انگیخت. کثرت تعداد علماء، اطباء، مترجمان در عهد نهضت عباسی شاید این سؤال را به خاطر بیاورد که آیا این جماعت عرب بوده‌اند یا نه؟ جواب معروف ابن‌خلدون درین دوره نیز صادق بود که می‌گوید: حملة العلم اکثرهم العجم. چنانکه در سراسر دوره تمدن اسلامی درین کتابهای راجع به طب، نجوم، و فلسفه نیز بعضی آثار مهم هست که عربی است اما به دست غیر مسلمانان انجام شده است—صابئین، یهود، و نصارا. با اینهمه، نه این آثار غیر اسلامی محسوبست نه علماء عربی نویس را که غیر عرب هستند می‌توان «عجم» خواند از آنکه در جاهایی که منشأ و مولد این علماء مشهور عصر عباسی بود—خوارزم، فرغانه، فاراب و سند—پیش از

اسلام نشانی از فعالیت علمی وجود نداشت و وقتی این جوش و هیجان برای کسب علم، اسلامی است آیا حاصل آن را باید به حساب نژاد و اقلیم گذاشت؟ بهر حال، آنچه مسلمین را درین معرفت‌جویی کامیاب کرد حس کنجکاوای آنها بود و وجود تسامح فکری، البته محرك منصور خلیفه و نخستین اخلاف او در تشویق اطباء و منجمین، احساس حاجت به این دو طبقه از علماء بشمار می‌آمد. چنانکه داستانی مشهورست حاکی از آنکه منصور عباسی جرجیس بن بختیشوع را برای معالجه بیماری خویش از جندی‌شاپور خواست و هارون هم برای علاج سردردی که داشت پسر این جرجیس — نامش بختیشوع — را هم از جندی‌شاپور طلب کرد و حتی هردو خلیفه در تشویق و تکریم این پزشکان سعی بسیار کرده‌اند. اما این حس احتیاج نزد یونانیها هم بود و آنها نیز در طب و حساب و نجوم بکلی از توجه به این امر غافل نبودند. نهایت آنکه، هم آنها و هم مسلمین به آنچه قدر مورد احتیاج بود درین امور قانع نشدند و حس کنجکاوای، آنها را به تحقیق و تعمق بیشتر می‌کشاند. درست است که احتیاج به حفظ صحت و سعی در علاج بیماریهای صعب رفته رفته مسلمین را به سوی علم طب هندی و یونانی کشانید چنانکه اعتقاد به تأثیر ستارگان و سعد و نحس اوقات و تاحدی احتیاج به شناختن اوقات توجه آنها را به نجوم و تقویم معطوف داشت، اما در ورای اینگونه حوائج جاری و زودگذر — که علم یونانی نیز در عمل بکلی از آن فارغ نبود — شوق به دانش نیز محرکی قوی بشمار می‌آمد. علاقه‌یی که مأمون عباسی به ترجمه کتب حکماء یونان نشان داد حاکی ازین شوق بی‌شائبه است. وی برای بدست آوردن کتب یونانی کسانی را به دربار امپراطور بیزانس، لئون ارمنی (۲۰-۸۱۳ میلادی) فرستاد. به دستور او اقدام شد برای مساحت ارض، و نقشه بزرگی از تمام دنیا برای او درست شد که مسعودی آن را دیده است و در التنبیه والاشراف از آن صحبت می‌کند. شرح

عجایی که عماره بن حمزه در سفر بیزانس دید چنانکه ابن الفقیه^{۳۰} نقل می کند کنجکاوی منصور خلیفه را به کیمیا برانگیخت. واثق خلیفه از قراریکه ابن خردادبه حکایت می کند^{۳۱} تحت تأثیر ذوق کنجکاوی، محمد بن موسی خوارزمی منجم را با عده‌ای به بیزانس فرستاد تا درباره محل غاری که می گویند اصحاب کهف در آنجا مدفون شده‌اند تحقیق کند. نوشته‌اند امپراطور مسیحی هم به این عده کمک کرد و محمد بن موسی غار را با اجساد در آنجا مشاهده کرد و در بازگشت گزارش آن را به خلیفه داد. همین خلیفه سلام ترجمان را هم با عده‌ای فرستاد تا در باب سد یاجرج تحقیق کند. حتی یک قرن قبل از آن نیز، مسلمة بن عبدالمک سعی کرد راه به کهف الظلمات اسکندر پیدا کند، و گویند به سبب خاموش شدن مشعلی که دانت از این اقدام منصرف گشت^{۳۲} این اقدامات لاقول شوق و علاقه بی شائبه مسلمین را به دانستن و کشف کردن مجهولات می رساند، خاصه در اموری که فایده عملی بر آنها مترتب نیست. چنانکه بسیاری مسائل هم مثل فلسفه و منطق و کلام و تاریخ مورد توجه مسلمین شد بی آنکه هیچ سود عملی از آنها در نظر باشد. بیرونی در تحقیق مالدهند فقط به رهبری یک شوق بی شائبه آنهمه اطلاعات سرشار را درباره فرهنگ و تمدن سرزمین هند بدست آورد؛ مسعودی و تمام سیاحان و جغرافیایان و نویسندگان اسلامی در تحقیقات و تجسسات خویش بیشتر تحت نفوذ حس کنجکاوی بودند. درست است که از بعضی ازین تحقیقات هم سودهای عملی بدست می آمد و علم لاینفع نزد مسلمین—مثل تمام عالم—مکروه بود^{۳۳}، اما آنچه محرك اصلی شورو شوقی بود که مسلمین به تحقیقات نظری علماء یونان و هند نشان می دادند در واقع حس کنجکاوی بود. حتی حس کنجکاوی بود که امثال یعقوبی و مسعودی را به تاریخ یونان و روم علاقه مند کرد، و نه فقط در اوایل عهد عباسیان کتب طب و نجوم هندی را به عربی نقل کرد، بلکه یک چند بعد از سقراط عباسیان

نیز توجه مسلمین را به فرهنگ چین و فرنگ معطوف داشت. اگر مساعی امثال رشیدالدین فضل الله وزیر، منجر به اشاعه فرهنگ چینی نشد^{۲۴} لااقل شاهدهی شد بر اثبات علاقه مسلمین به جستجوی علم—ولو در چین در آنسوی دیوار. بهرحال، این شوق بی شائبه به معرفت بود که مأمون عباسی را واداشت تا برای بدست آوردن کتب یونانی کس به دربار بیزانس بفرستد. حتی گویند وقتی بوسیله یک اسیر مسیحی خویش که از هندسه اطلاع داشت دریافت که در قسطنطنیه یک استاد هندسه هست به نام لئون که بعسرت زندگی می کند و جز عده بی معدود در آنجا کسی وی را نمی شناسد مأمون نامه بی به لئون نوشت و او را به دربار خویش دعوت کرد و آن اسیر را—که شاگرد لئون بود—وعده داد که اگر نامه را جهت استاد ارسال دارد آزادی بخشد. فیلسوف ریاضی نامه خلیفه را به یک تن از بزرگان بیزانس نشان داد و خبر به امپراطور رسید و لئون شهرت یافت. امپراطور وی را در یک کلیسای مهم عنوان مدرسی داد و از قبول دعوت خلیفه منع کرد. وقتی مأمون دریافت که لئون به بغداد آمدنی نیست با وی بنای مکاتبه آغاز نهاد و مسائلی چند در ریاضی و نجوم نوشت و از وی جواب خواست. حکیم آن مسائل را جوابهای شافی داد و خلیفه چنان از آن جوابها به شوق آمد که برای جلب لئون این بار نامه به امپراطور نوشت و از وی درخواست حکیم را برای مدتی محدود به بغداد گسیل دارد و به امپراطور وعده ها داد اما امپراطور بدین کار رضا نداد و لئون را دو تسالونیک، اسقف اعظم کرد^{۲۵} درست است که این روایت در مآخذ اسلامی مشهور نیست و از این لئون تسالونیک هم آثاری که در ریاضی باقی است چندان اهمیت ندارد^{۲۶} اما داستان اگر هم مبالغه آمیز باشد باز نشان می دهد که شوق و علاقه مسلمین به آموختن علوم یونانی تا چه پایه بود. در زمانی که شارلمانی در قلمرو خویش

بزحمت می‌توانست چند تن با سواد پیدا کند مسلمین در دربار مأمون با کتابهای افلاطون و ارسطو و اقلیدس و جالینوس سروکار داشتند. دور زمین را اندازه می‌گرفتند و در مذاهب و عقاید فلاسفه و در باب طبقات ارضی و اجرام فلکی تحقیقات و مباحثات می‌کردند.



بدینگونه، شوق معرفت‌جویی و حس کنج‌کاوی قلمرو اسلام را در اندک مدتی کانون اتوار دانش کرد. رواج صنعت کاغذ مخصوصاً از اسباب عمده رواج علم و معرفت شد. هنوز قرن اول هجرت تمام نشده بود که مسلمانان صنعت کاغذ را از ماوراءالنهر به داخل بلاد عرب‌زبان بردند. در قرن دوم، هم بغداد کارخانه کاغذسازی داشت هم مصر. طولی نکشید که در سایر بلاد اسلام حتی در سیسیل و اندلس هم صنعت کاغذ راه یافت. در زمان مأمون که اروپای غربی هنوز نه کتابت را می‌شناخت نه کاغذ را، در بغداد کاغذ بقدری زیاد بود که گویند یک تن از بزرگان طبرستان در سفر حج وقتی به بغداد رسید و دعوت‌هایی کرد با تکلف بسیار چون مأمون گفت تا در بغداد هیزم و تره به او نفروشند او کاغذ می‌خرید و به جای هیزم می‌سوخت و حریر سبز پاره می‌کرد و به جای ترمه برخوان می‌نهاد و درباره ابن فرات وزیر مقتدر هم نقل است که در خانه‌اش حجره‌ای بود مخصوص کاغذ، هر کس آنجا می‌رفت هر قدر کاغذ می‌خواست می‌توانست ببرد. این نکته نیز با آنکه حکایت دارد از تکلف و تنعم ابن فرات، وجود و وفور کاغذ را در بغداد آن زمان نشان می‌دهد.^{۳۷}

این‌الندیم انواع گوناگون کاغذ را در عهد خویش می‌شمرد و این امر نشان می‌دهد که صنعت کاغذ در آن زمان رونق تمام داشته است. این رواج صنعت کاغذ از اسباب بوجود آمدن کتاب و توسعه یافتن کتابخانه‌ها گشت و در هر جا صنعت کاغذ راه یافت کار تألیف هم آسان شد. از برکت وجود کاغذ در زمان یعقوبی در بغداد بیشتر از صد کتابفروشی وجود داشت که غیر از فروش کتاب در آنها از کتب نسخه‌برداری می‌کردند و البته این امور کار تشکیل کتابخانه‌ها هم آسان می‌کرد. در واقع، در غالب بلاد اسلامی تدریجاً کتابخانه‌ها بوجود آمد متعلق به مساجد یا مدارس که درهاشان به روی طالبان علم گشوده بود. بیت‌الحکمه^{۳۸} مأیون کتابخانه‌یی معتبر داشت مشحون از کتب گوناگون به السنة مختلف. کتابخانه عضدالدوله دیلمی در شیراز چنان عظیم بود که مقدسی می‌پنداشت هیچ کتابی در انواع علوم تألیف نشده است الا که نسخه‌یی از آن در آنجا هست. کتب این کتابخانه بر حسب انواع علوم در حجره‌های جداگانه قرار داشت. نظیر همین وصف درباره کتابخانه سامانیان هم صادق بود که ابن‌سینا مدتها در آن به مطالعه و استنساخ کتب اشتغال داشت. کتابخانه شخصی صاحب‌بن‌عباد وزیر فخرالدوله دیلمی که می‌گیرند چهارصدشتر برای حمل آنها لازم بود معروف است و قسمتی از آن در غلبه سلطان محمود غزنوی بر ری تباه شد. سابور بن اردشیر، وزیر بهاءالدوله دیلمی، کتابخانه‌یی در کرخ بغداد ساخت که در آن ده‌ها هزار جلد کتاب بود به خط ائمه مشهور و معتبر. در شام و مصر هم از کتابخانه‌های متعدد یاد شده است. در کتابخانه‌یی که بعقوب بن کلس وزیر العزیز بالله نانی درست کردگاه ده‌ها و صدها نسخه مکرر از یک کتاب وجود داشت. در زمان «الحاکم» کتابخانه فاطمیان مصر صد هزار کتاب داشت و این تعداد در زمان مستنصر فاطمی به دویست هزار رسید و این کتاب‌ها به اهل علم عاریه هم داده می‌شد. در

اندلس حواجهایی که برای کتاب تشکیل می‌شد محل معارضه شوق بود با ثروت و تقنن. در قرطبه خلیفه اموی اندلس حکم دوم کتابخانه عظیمی تأسیس کرد که می‌گویند در حدود چهارصد هزار جلد کتاب داشت و تنها فهرست آن بالغ بر چهل و چهار مجلد می‌شد. حکم دوم برای بدست آوردن کتاب وجلب مؤلفین، نمایندگانی از اندلس به بغداد و شام می‌فرستاد. در غرناطه در عصر امویها، هفتاد کتابخانه عمومی وجود داشت در صورتیکه حتی چهارصد سال بعد ازین تاریخ شارل عاقل که خواست کتابخانه بی درست کند بعد از سالها سعی کتابهایش به هزار جلد هم نرسید و ثلث آن نیز ادعیه و اوراد راهبان و کشیشان بود. کتابخانه سلطان مراکش که می‌گویند هنگام عزیمت از اندلس آن را در یک کشتی به مقصد فرستاد و در راه بدست دزدان دریایی افتاد بالغ بر سیصد چهارصد هزار کتاب بود و همین کتابها بود که به دست فیلیپ سوم پادشاه اسپانیا افتاد و هسته اصلی کتابخانه معروف اسکوریال شد. ۳۹ تنها کتاب الفهرست ابن الندیم که یک وراق شیعی یا معتزلی بغداد بوده است در قرن چهارم کافی است تا نشان دهد در آن دوره از انواع علوم و فنون چه مایه کتابها در نزد مسلمین وجود داشته. انواع دائرة المعارف—از امثال مفاتیح العلوم خوارزمی و جامع العلوم فخر رازی گرفته تا نفایس الفنون آملی و کشاف اصطلاحات تهانوری—که در عالم اسلامی تألیف شد از فسحت دایرة کنجکاوی مسلمین حکایت دارد و از تنوع و وفور مواد کتابخانه‌ها. در حقیقت، مسلمین مؤسسين واقعی کتابخانه‌های عظیم عمومی در عالم بوده‌اند و نیکوکارانشان در تأسیس و وقف کردن کتابخانه‌های عام المنفعه مکرر با یکدیگر رقابت می‌کرده‌اند. اما این که بعضی محققان گفته‌اند کتابخانه اسکندریه را عمروعاص به دستور عمر بن خطاب خلیفه ثانی نابود کرد، اصل روایت از عبداللطیف بغدادی و ابن القفطی—قرن هفتم هجری—فراتر نمی‌رود و روایت آنها نیز به نقل افسانه بیشتر می‌ماند تا یک روایت

تاریخی. ابن عبری هم که در مختصرالدول عربی آن را نقل می‌کند ظاهراً خودش آنقدر به صحت آن اعتماد نداشته است تا در تادیخ سریانی خویش هم آن را تکرار کند. حق آنست که قرن‌ها قبل از اسلام قسمت اعظم این کتابها از بین رفته بود و دیگر آنقدر کتاب در اسکندریه نمانده بود تا عمرو عاص به قبول ابن عبری آنرا بین حمامهای شهر برای تأمین سوخت تقسیم کند.^{۴۰} روایتی هم که گفته‌اند کتابخانه مدائن را اعراب نابود کردند ظاهراً هیچ اساس ندارد و مآخذ آن تازه است. آنچه هم بیرونی راجع به نابود شدن کتب خوارزمی گفته است مشکوک است و بهر حال مؤید این واقعه نمی‌تواند بود.^{۴۱} در هر صورت، با آنکه وقوع حریق مکرر به کتابخانه‌های قدیم لطمه زده است کثرت نسخه‌های خطی اسلامی که هم‌اکنون در کتابخانه‌های شخصی و عمومی باقی است میزانی است از کثرت و غنای کتابخانه‌های قدیم مسلمانان.



کثرت مدارس عالی^{۴۲} در بلاد اسلام، هنوز هم که دنیا پیشرفتهای ماشینی یافته است مایه حیرت است و حاکی از وجود شوق و نشاطی بیمانند. در حقیقت بسبب تأکید و تشویقی که در اسلام راجع به علم شده بود و همچنین بجهت توصیه و ترغیبی که به انجام دادن آموزش می شد بسیاری از اهل برو ارباب ثروت عنایت و توجه خاصی به انشاء مدارس مبذول کردند بطوریکه در عهد رونق حکومت‌های اسلامی در بیشتر بلاد اسلام مدارس مهم مانند نظامیه، مستنصریه، حلاویه، جوزیه، الازهر و امثال آنها وجود داشت، که هر یک بسبب شهرت دارند و ابن مدارس که بزرگان علماء اسلام تربیت یافته آن مدارس بوده اند همه یا غالب آنها از محل اوقاف اهل بر بوده است و خلفا و سلاطین بطور مستمر و مستقیم در آنها نظارت نداشتند و — به اصطلاح امروز ما — این مدارس ملی و آزاد بود چنانکه جز در توراتی از آنها که به بعضی فرقه ها اختصاص داشت در غالب آنها نیز تعلیم آزاد بود و هریک از فرقه های اسلامی، معارف و علوم مقبول مخصوص خود را می توانستند درین مدارس اخذ و تلقی نمایند. البته مدرسه نظامیه، برخلاف مشهور، اولین مدرسه اسلامی نبوده است.^{۴۳}

اما بی‌شک از خیلی جهات سرمشق مدارس مهم اسلام و جهان شده است. خواجه نظام الملک وزیر، نزدیک به شصت هزار دینار صرف بنای نظامیه بغداد کرد، دراصفهان و نیشابور و بلخ و هرات هم نظامیه‌ها ساخت و این مدارس حتی سرمشق شد برای دارالعلمهای اروپا. قدیمترین دانشگاه اروپا که سالرنو (Salerno) درایتالیا بود از تأثیر مدارس اسلامی خالی نبود. مدارس بزرگ دیگر مثل دانشگاه بولونیا (Bologna) و دانشگاههای پاریس، ونیز، واکسفرورد همگی بعد از قرن دوازدهم میلادی بوجود آمدند—مدتها بعد از تأسیس دانشگاههای اسلامی. اگر بعضی رسوم و الفاظ جاری در دانشگاههای اروپا مثل Reading (= قرائت)، (Hearing) (= سماع)، (Licence) (= اجازه)، و حتی لفظ غریب (Baccalarius) (= بحق الروایه؟) چنانکه بعضی محققان گفته‌اند^۴ از رسوم و الفاظ مشابه معمول در مدارس اسلامی مصر و شام و اندلس اقتباس شده باشد آیا حیرت‌انگیز نیست که با چنین سابقه‌ای که دانشگاههای اسلامی دارد، تأسیس دانشگاههای امروز شرق به تفرّد یا تقلید دارالعلمهای غربی منسوب شود؟

این نظامیه‌ها مراکز مهم فعالیتهای علمی عصری بودند، اساتید آنها هم غالباً علماء بزرگ عصر بشمار می‌آمدند. از همه افطار اسلامی تا مدت‌ها طالب‌علمان به این مدارس روی می‌آوردند و درین کهنه‌ترین دانشگاههای جهان، هم حجره پیدا می‌کردند هم مدد معاش. بعلاوه کتابخانه، بیمارستان، مسجد، و مجلس وعظ هم در دسترس آنها بود. چنانکه مدرسان هم در مدرسه درجات داشتند از اسناد و مدرس و معید، بالباسهای خاص و ظاهراً همینهاست که در دانشگاههای اروپا مورد تقلید واقع شد. چندی بعد، در سایر بلاد اسلام هم—مثل بغداد—بتقلید نظامیه مدارس متعدد بنا شد. در بغداد، مدرسه مستنصریه بوجود آمد که رونق و فعالیت آن نظامیه را از اهمیت انداخت

چنانکه سلاطین زنگی و ممالیک در شام و مصر مخصوصاً شوق وافر به بنای مدارس نشان دادند. در عهد مغول، سلطان محمد خدابنده حتی مدرسه بسیار داشت — همراه اردوی خویش — که ذکر آن در تاریخ و صاف آمده است. در قرن ششم که ابن جیبر سیاح اندلسی به مشرق آمد بیست مدرسه در دمشق یافت و سی مدرسه در بغداد. بنیامین تطیلی سیاح و ربن یهودی اندلسی بیست مدرسه در اسکندریه دید، و در سایر بلاد هم مدارس بسیار بود با شور و نشاط طالبان علم. این شور و نشاط به شهرهای بزرگ اختصاص نداشت و در دهات و قرا هم طالبان علم فراوان بودند و چه بسیار دانشمندان بزرگ اسلام که از دیه‌های حقیر برخاسته‌اند.

۹

آمادگی مسلمین برای اخذ و نشر علوم، واحادیثی که از پیغمبر در تشویق به دانش طلبی نقل می‌شد، بعلاوه وجود اسباب و موجبات دیگر، شروع یک نهضت علمی را در قلمرو اسلام سبب شد. ترجمه و نقل علوم یونانی قدم اول بود در حصول این نهضت که بعضی اروپائیان آن را «تسخیر یونانیگری» (Der sieg des Hellenismus) خوانده‌اند^۴ و تا حدی همان بود که اسلام را در قیاس با اروپا یکچند مشعلدار دانش و معرفت جهانی کرد. این کار هم بوسیله اهل ذمه — خاصه نصارا و مجوس — انجام شد که برخلاف اعراب به اقتضای معیشت و تربیت بالسنه دیگر آشنا بودند. فلسفه یونانی بیشتر به اتمام سریانیها به عربی نقل شد. از آنکه فلسفه یونانی که از کلیسای ملکائی رانده می‌شد نزد بعقریبها و نسطورینها پناه می‌یافت. قبل از اسلام هم شهر ادسا که همان الرها باشد از مراکز مهم تعلیم فلسفه یونانی بشمار می‌آمد و در آنجا کتابهایی از یونانی به سریانی نقل کرده بودند. بهر حال، در زمان مأمون عباسی — و شاید اندکی قبل از آن نیز — شروع کردند به نقل و ترجمه این کتابهای سریانی به عربی. بیت الحکمه مأمون که نوعی آکادمی و دارالترجمه

بشمار می‌آمد با کتابخانه مفصل و رصدخانه‌یی که داشت در نقل علوم یونانی نقش قابل ملاحظه‌یی ایفا کرد. اعضاء این آکادمی بیشتر سریانیها بودند که عربی و یونانی می‌دانستند. حنین بن اسحق که گویند در بیزانس لغت یونانی آموخته بود در رأس این بیت‌الحکمه اهتمام بسیار در کار نقل و ترجمه داشت. پسرش اسحق و خرویشانش نیز او را در بن کار یاری کردند و او به کمک آنها، هم آثار ارسطو را به عربی نقل کرده هم کتب جالینوس را. غیر از الرها که مرکز نصرانیت سریانیان بود یک مرکز علمی دیگر هم متعلق به سریانیها وجود داشت و آن حران بود که در واقع مرکز بت‌پرستی سریانیان بشمار می‌آمد. این بت‌پرستان سریانی صابئین خوانده می‌شدند و حران هم نزدیک الرها بود اما در جنوب شرقی آن. صابئین که از باب توسع و اطلاق بت‌پرست شناخته می‌شدند آیین خاصی داشتند و البته با وجود اشتراك در نام آنها راناباید بامندائیان منسوب به یحیی اشتباه کرد. در هر حال، اینها بسبب توجه و انصراف به پرستش اجرام سماوی علاقه خاصی به نجوم و ریاضی پیدا کردند و از کتب ریاضی و نجوم یونانی مخصوصاً بهره‌مند می‌شدند. ثابت بن قره از همین صابئین بود که در همین ادوار به ترجمه کتب نجوم و ریاضی بونانی پرداخت و آثار اقلیدس، ارشمیدس، و اپولونیوس بوسیله خاندان ثابت به عربی نقل شد. اینجا بیان یک نکته اهمیت دارد که شاید توجه بدان عبرت‌انگیز باشد. در واقع بسیاری از این مترجمان که کتابهای ریاضی، طبی، یا فلسفی را از سریانی، یونانی، یا پهلوی به عربی نقل می‌کردند خود در آن علوم، هم مهارت داشتند و هم تألیف. از جمله ذابت بن قره حرانی که از سریانی و یونانی کتابهایی ترجمه کرد، خود در طب و ریاضی تبحر داشت. قسطابن لرقای بعلبکی که نیز کتابهای متعدد از یونانی نقل — یا تهذیب — کرد خود در ریاضیات و مکانیک مطالعات قابل توجه داشت. حنین بن اسحق که به عنوان مترجم شهرت یافت در چشم‌پزشکی تألیف

دارد و متی بن یونس که بعضی شروح راجع به کتابهای ارسطو را ترجمه کرد از حکماء عصر ببرد و فارابی نزد وی تلمذ کرد. نکته اینجاست که این ترجمه‌ها مخصوصاً بدان سبب در ایجاد نهضت علمی مسلمین مفید واقع شد که بدست اهلش انجام یافت. مترجمان در کاری که انجام می‌دادند بخوبی وارد بودند و متبحر.

البته مسلمین به ترجمه شعر و درام یونانی علاقه بی‌نشان ندادند نه فقط بدان سبب که شعر و درام یونانی با اساطیر و عقاید قریب مخلوط بود و نمی‌توانست مورد توجه اهل اسلام باشد، بلکه نیز بدان جهت که هدف از تعلم آن بلاغت یونانی بود که با وجود بلاغت قرآن نزد مسلمین طالب نداشت. در واقع، اگر فن شعر ارسطو نزد مسلمین زیاده پیچیده و تا حدی نامفهوم ماند و اگر کتب افلاطون نیز بین آنها انتشار زیادی نیافت سببش همین بی‌ترجیحی آنها بود به نقل و ترجمه شعر و درام. با اینهمه، شواهدی هست که حاکی است از نقل یا تلخیص ایلپاد هویروس و بعضی حکایات و اشعار یونانی. همچنین وقتی مسلمین از کلمات ذهبیه فیثاغورس یا نظایر آن صحبت می‌کنند به نظر می‌آید از ادب یونانی نیز آنچه را با ذوق خویش زیاده بیگانه نمی‌یافته‌اند ترجمه می‌کرده‌اند.^{۴۶}

اما از معارف و علوم قدیم آنچه به عربی نقل می‌شد منحصر به کتب یونانی نبود. مسلمانان حتی در عهد اموی از تربیت یافتگان جندی‌شاپور، فرایده علمی جستند. از آغاز ظهور اسلام — و چندی پیش از آن — جندی‌شاپور مرکز معارف فارس و هند هم بود. علماء، خاصه اطباء جندی‌شاپور، در دربار امویان دمشق مورد توجه و استقبال بودند. یک یهودی ایرانی، نامش ماسرجریه، از تربیت یافتگان همین مکتب، ظاهراً اولین کس بود که چیزی از علوم یونانی را به عربی نقل کرد. در جندی‌شاپور از فرار معلوم میراث فرهنگ هند نیز مورد توجه بود. از تأثیر همین میراث هند و فارس است که هنر دو کتاب مهم موجب رونق و شهرت

ادب عربی و فارسی است: الفلیل و کلیله و دمنه. اصل کلیله یا قسمت عمده آن البته هندیست و در باب الفلیل و منشأ آن جای بحث است. اما خواه از داستان یهودی استرگرفته شده باشد و خواه بانام و سرگذشت های چهارآزاد، ملکه قدیم ایران مربوط باشد قسمت عمده آن رنگ اسلامی دارد، و رنگ عربی.^{۴۷}

آثار علمی هم خاصه در منطق و حکمت عملی و حتی نجوم از پهلوی به عربی نقل شده است و نام عبدالله بن مقفع و نوبخت و علی بن زیاد، از مترجمان این دوره که چیزهایی از پهلوی نقل کرده اند، معروفست. زیج شهریار و کتاب تنکوشا — نوکروس — و کتاب بزدج هم در نجوم از پهلوی به عربی نقل شده است. در همان عصری که ابن مقفع کتب فرس را نقل کرد کتابهایی هم از هندی به عربی ترجمه شد، هم در نجوم و هم در طب. اسم کتب هندی و مترجمین آنها در الفهرست ابن الندیم آمده است و توجه مسلمین به آنها نشان می دهد که برخلاف ادعای بعضی از اروپائیان مسلمین در نقل علوم بهیچوجه فقط مقلد صرف فرهنگ یونانی نبوده اند بلکه از خود و از منابع دیگر هم چیزها به آن مایه افزوده اند. حتی به رهبری حس کنجکاوی و شوق معرفت جوی خویشتن به آثار و تحقیقات اقوام دیگر هم که یونانیها اطلاعات درستی از آنها نداشته اند نیز رجوع می کرده اند.

آشنایی مسلمین با علم و با مباحث مربوط به کلام در واقع از عهد اموی نشأت و اساس گرفت و این عهد بود که در طی آن، در عراق و شام و مصر، کسانی که با علم و فلسفه یونان و هند و ایران آشنایی داشتند به اسلام گرویدند و یا به خدمت خلفاء و حکام مسلمان درآمدند. پیش از آن بسبب اشتغال به فتوحات که تمام همتهای آنان مصروف بود جز به قرآن و حدیث و آنچه از لغت و شعر و ادب و قصص انبیاء و تاریخ که برای فهم آن لازم بودند نمی پرداختند. قرآن و حدیث در واقع دوسرچشمه بزرگ اصلی بود برای

دین و شریعت، هم فقه ازمین دومنشأ عظیم برخوردار بود هم عقیده که خود از عهد خلفاء راشدین دستخوش بحرانها و اختلافات بزرگ مانند مقالات خوارج و قدریه و مرجئه شده بود. اما از اوایل عهد عباسی علم و فلسفه نشأت واقعی یافت و در پی آن درهمه احوال مسلمین تحول پدید آمد؛ اصول پیدا شد و کار اثبات احکام فقه را بر اساس علمی نهاد. کلام پدید آمد و مجادلات راجع به عقاید را تحت نظارت منطق و استدلال قرار داد. نقل علوم یونانی، هندی، و ایرانی هم در تمام قلمرو فکر و معرفت بر روی مسلمین آفاق تازه گشود. درست است که مسلمین وسیله شدند برای نقل آثار حکمت و معرفت باستانی به دنیای عرب اما نقل هم فی نفسه کار کم اهمیتی نیست. بعلاوه اشتباه صرف است اگر کسی سهم مسلمین را به همین نقل و ترجمه منحصر کند زیرا علماء اسلام، چنانکه مکرر گفته آمد، از خود نیز چیزهایی بسیار بر موارث هند و یونان و فرس افزودند. بهر حال، چنانکه البته بدرستی انتظار می رفت این نقلها و ترجمه ها راه تحقیق و ابتکار را بر مسلمین گشود.

وقتی طب از دست سربانی‌ها به دست مسلمین افتاد تحقیق و مطالعه در آن جنبه جدی‌تر و دقیق‌تر گرفت. بجای رساله‌های کوتاه علمی که معمول سربانیها بود، دائرةالمعارفهای جامع طبی بوسیله مسلمین تألیف شد. تحقیقات تجربی و مطالعات بالینی هم البته از نظر دور نماند. مخصوصاً در بیماریه‌های منطقه‌یی و محلی تحقیقات مسلمین — وعلماء قلمرو اسلام — اهمیت یافت. در واقع، تحقیقات علماء یهود و نصاری و حتی صابئین هم که در دارالاسلام انجام می‌یافت به تشویق و هدایت مسلمین بود. قدیمترین رساله‌بی که در باب چشم‌پزشکی هم اکنون در دست است رساله‌یی است از آن حنین بن اسحق. کثرت و شیوع انواع بیماریه‌های چشم در مناطق واقع در قلمرو اسلام البته سبب عمده بود در جلب توجه اطباء اسلام به چشم‌پزشکی و علوم وابسته بدان. در باب تاریخ چشم‌پزشکی مسلمین هیرشبرگ آلمانی^{۴۸} رساله جامعی دارد که حاکی است از اهمیت کارهای مسلمین درین باب. یک چشم‌پزشک جراح در عهد ملک‌شاه سلجوقی شهرت یافت به نام ابوروح محمد بن منصور که «زرین دست» خوانده می‌شد و کتاب فارسی او نودالعیون کتابی جامع و قابل توجه

بود درین رشته از طب.^{۴۹} چشم‌پزشکان اسلام در جراحی چشم پیشرفتهایی قابل توجه پیدا کردند. در بین آنها کسانی بودند که آب‌آوردگی چشم سردی را هم که یک چشم بیشتر نداشت با اطمینان تمام عمل می‌کردند. در سایر رشته‌های طب هم مسلمین کارهای ابتکاری انجام داده‌اند. قدیمترین ملاحظات بالینی برای تشخیص و بیان تفاوت بین آبله و سرخک (= الجدري والحصبه) رساله‌یی است که محمد بن زکریای رازی درین باب نوشته است. پیش از وی عبج طیبی — یونانی یا اسلامی — به این نکته‌ها برنخورده بود. رازی — که نزد اروپائیان Rhazes خوانده می‌شود — طیب و حکیم ایرانی است که در طب و کیمیا هردو دست داشته است و اخبار و آثار او حاکی است از علاقه به معرفت تجربی. می‌گویند وقتی خراسان در بغداد بیمارستان بسازد قطعه‌های گوشت در محله‌های مختلف شهر آویخت و جایی که کمتر در گوشت آثار عفونت بدید آمده بود آنجا بیمارستان ساخت.^{۵۰} کتاب حادی‌او بزرگترین و جامع‌ترین کتابی است که در قدیم یک طیب توانسته است به‌وجود بیاورد و در واقع بک دائرة المعارف بزرگ طبی است شامل اقرال و تحقیقات اطباء یونانی، سریانی، ایرانی، هندی و عرب، بعلاوه تجارب شخصی در باب بیماریهای مختلف. ترجمه لاتین آن جزو کتب درسی طب بوده است و کثرت چاپهای آن حاکی است از تداول و نفوذ کتاب. بک دائرة المعارف طبی دیگر که برسيله مسلمین تألیف شد عبارت بود از کامل‌الصناعة مجرّسی — علی بن عباس امروزی — که طب ملکی هم خوانده می‌شود — به نام ملک دیلمی عضدالدوله. اثر مجرّسی که در قرون وسطی وی را Haly Abbas می‌خوانده‌اند در اروپا شهرت بسیار یافت و نزدیک پنج قرن مرجع مهم طب بود در مدارس اروپا. تأثیر مجرّسی در پیشرفت طب قابل ملاحظه بود و توضیحی که از سیستم عروق شعریه کرده بود از جهت تاریخ علم، اهمیت بسیار دارد. اما

عظیمترین اثر علمی در طب اسلامی قانون ابن سینا بود که نیز دائرة المعارف طبی است و نویسنده در آن اقوال اطباء یونانی، هندی، و ایرانی را در انواع معالجات و در مسائل مربوط به تدبیر المأکول بیان می‌دارد چنانکه از تجارب شخصی هم مواد بسیار به آن مجموعه می‌افزاید و بسا که اقوال یونانیها را نقد می‌کند و مخصوصاً از خود بعضی معالجات خاص در باره امراض بیان می‌کند که حتی امروز نیز جالب است.^{۵۱} ترجمه لاتینی آن نیز در اروپا مکرر چاپ شده و آنجا در مدتی مدیدتر و طولانیتر از هر کتاب دیگر بمنزله انجیل مقدسی برای اطباء تلقی شد. — چنانکه در قرن شانزدهم بیش از بیست چاپ از آن وجود داشت. طبای اسلامی اندلس هم در پیشرفت طب سهم بزرگی داشته‌اند. ابن رشد حکیم معروف بود که نشان داد یک‌تن دویار آبله نمی‌گیرد. چنانکه ابن الخطیب اندلسی (متوفی ۷۷۶) مشهور به لسان‌الدین که مخصوصاً نزد مسلمین به عنوان ادیب و شاعر و مورخ شهرت دارد و در تاریخ غرناطه و احوال امراء و ادباء اندلس تألیفاتش مشهورست و در طب نیز تبحر داشت، در دوره طاعونی که اروپا و آسیا معرض این مرگ سیاه (Black Death) موحش شده بود در رساله طاعون خویش نشان داد^{۵۲} که این بیماری واگیرست و در اثبات سرایت آن برای اقلع مخالفان نوشت ساری بودن این بیماری ازینجا معلوم می‌شود که هر کس درین ماجرا با بیمار ارتباط می‌یابد بدان دچار می‌شود و هر کس با او تماس ندارد مصون می‌ماند چنانکه نیز از راه لباس، ظرف، گوشواره هم بیماری از یکی به دیگری منتقل می‌شود. ابن النفیس دمشقی (متوفی ۶۸۷) که او را ابن ابی الحزم نیز می‌خوانند حرکت خون را در ریه بیان کرد و بدینگونه قرن‌ها قبل از سروتیوس اسپانیائی که او را کاشف واقعی دوران دم می‌دانند وی به این نکته پی برد. در جراحی نیز کارهای مسلمین جالب بود و تا حدی ابتکاری. ابوالقاسم الزهراوی که

در قرون وسطی نزد اروپائیه‌ها Albucacis خوانده می‌شد چندین اسباب مهم در جراحی توصیف یا اختراع کرد که شرح آنها در کتاب التصریف وی آمده است. در قرن دوازدهم میلادی، طرز جراحی مسلمین بقدری نسبت بشیوه کار رایج در نزد فرنگی‌ها کامل بوده است که اطباء عرب چنانکه اسامه بن منقذیک جا از قول یک طبیب مسیحی عرب نقل می‌کند^{۳۰} شیوه جراحی آنها را نوعی قصابی وحشیانه تلقی می‌کردند.

مسلمین در بعضی رشته‌های طب تحقیقاتی کردند که بی‌سابقه بود چنانکه درباره جذام ظاهراً اولین تحقیقات بوسیله آنها شد، فرق بین آبله و سرخک را اول بار آنها ملتفت شدند، درباره مائمی و قاباگی خیلی بیش از یونانیها مطالعه کردند. همچنین در استعمال بعضی ادویه، و پاره‌یی وسائل معالجه سابقه آنها محقق است. پزشکان اسلامی در معالجه بسیاری بیماریها بر لزوم استفاده از طبیعت مریض، مخصوصاً تأکید می‌کردند. در ترکیب ادویه، درست کردن شربت‌ها، مرهم‌ها، مشمع‌ها و معجون‌ها مهارت کسب نظیر نشان داده‌اند. بعضی معالجات آنها در امراض جسمانی یا روحی ابتکاری بود. ابن‌سینا در معالجه یک بیمار که به نوعی شخصیت مضاعف مبتلا بود و خود را گاو می‌پنداشت طریقه‌یی جالب بکاربرد که در چهارمقاله آمده‌است. ابوالبرکات بغدادی مال‌بخولیبای بیماری را که تصور می‌کرد خمره‌بی بر روی سردارد، بالطف و ظرافت طوری علاج نمود که بیمار یقین کرد خمره‌بی را که روی سر داشت طبیب شکست. ابن‌زهر اندلسی ییوست مزاج را به وسیله انگوری معالجه می‌کرد که تالک آن را با آبی که دارای دوی مسهل بود آبیاری کرده بود. در باب خرد کردن سنگ مثانه ابوالقاسم الزهراوی شیوه خاصی داشت. در جراحی نیز پزشکان اسلامی از اهمیت دوی بیحسی واقف بودند و در عملهای دردناک اول بیمار را با بذرا بنج بیحس می‌نمودند و بعد از آن به عمل کردن وی مبادرت می‌کردند. بسیاری از

اطباء اسلامی به تجارب شخصی اهمیت بسیاری دادند. علاقه رازی به ضبط مشاهدات بالینی حاجت بتذکار ندارد. وی به استناد همین تجارب شخصی مکرر بامتقدمان به مخالفت برخاسته است. تجارب شخصی ابن سینا هم در قانون مکرر ذکر شده است. یوحنا بن ماسویه و هبة الله بن سعید که تربیت یافتگان طب اسلامی بوده اند بارها تأکید کرده اند که آنچه با تجربه منطبق نباشد معقول نیست. طب اروپا، دین زیادی به طب اسلامی دارد. حتی مدتها بعد از شروع رنساس هم اروپا از طب اسلامی استفاده می کرد. در سال ۱۵۸۸ در شهر فرانکفورت Frankfurt am Oder قانون ابن سینا و قسمتی از کتاب المصودی رازی جزو برنامه رسمی مدارس طب بود. در قرن هفدهم در فرانسه و آلمان هنوز اطبائی بودند که کارشان براساس طب عربی بود — یعنی اسلامی. در چشم پزشکی ترجمه تذکرة الکحالی بن علمی بن عیسی بغدادی و بعضی دیگر از کحالان اسلامی هنوز تا اواسط قرن هجدهم در انگلستان مقبول بشمار می آمد. بعضی انواع آب آوردگی چشم را در انگلستان تا ۱۷۸۰ و در آلمان حتی تا ۱۸۲۰ هنوز از روی شیوه جراحان اسلامی عمل می کردند^۴ شاید امروز بعضی چنان پندارند که نظریه «بهداشت به وسیله ورزش» یک تئوری جدیدست در صورتیکه ابن سینا در کلیات قانون درین باب بادقت و تفصیل تمام سخن گفته است. به عقیده وی ورزش چنانچه مطابق دستور و در موقع خود انجام شود ممکن است جای علاج را بگیرد. ابن سینا انواع ورزشها را از شدید و خفیف شرح می دهد و توصیه می کند که ورزش گونه گون باشد و در آن نباید دایم به یک نوع خاص اکتفا کرد. بعلاوه هر نوع مزاج و هر درجه از صحت نیز مقتضی ورزش خاصی است که برای نوع و درجه دیگر مناسب نیست.

درست است که احترام شخص میت — در اسلام و همچنین در آئین

مسیح- تشریح و قطع عضووی را تجویز نمی کنند اما گهگاه بعضی امکانات اتفاقی و غیر مترقبه مطالعه در اندامها و استخوانها را برای آنها تسهیل می کرده. فی المثل یکجا توده های کثیر استخوان که در محلی در بیرون یک شهر پیدا می شده است برای یک طیب فرصتی پیش می آورده است برای بررسی در استخوان بندیها. بهمین سبب، با وجود موانع، آشنایی مسلمین با دقایق تشریح- در حدود امکانات آنها- بهرحال از حدود معلومات جالینوس و یونانیان بالاتر بود و از جمله آنچه در طب منصوری رازی، قانون ابن سینا، و کتاب الملکی علمی بن- عباس آمده است دارای تفصیل و تحایل قابل ملاحظه بی است. تشریح مسلمین، تا حدی مثل قدما، جنبه غایت دارد.

با اینهمه، مشکلی را که منع تشریح انسانی برای پیشرفت طب اسلامی پیش می آورد مطالعات بالینی بیمارستانها تا حدی جبران می کرد. بیمارستان را مسلمین با حذف جزو اول نام فارسی آن به شکل مارستان ظاهراً از ایران عهد ساسانی اخذ کردند- از بیمارستان جندی شاپور. پیش از سی بیمارستان مشهور را در قلمرو اسلام ذکر کرده اند که در واقع مراکز علمی بوده اند و بهداشتی. اولین بیمارستانی هم که مسلمین تأسیس کردند ظاهراً در دوره هارون الرشید بود^{۵۰} و بسبب بیمارستانهای ایران. در طی یک قرن تعداد بیمارستانها به پنج رسید. حتی بعدها بیمارستان سیار هم تأسیس شد که شامل ادویه و اشربه جهت بیماران دور افتاده بود، و درین مورد نیز به غیر مسلمین هم مثل مسلمین توجه می شد. مورخین اسلامی اطلاعات مفیدی درباره این بیمارستانها، تعداد اعضا، مستمریهای اطباء و کارکنان، و بودجه آنها بدست می دهند. بیمارستان ری که رازی قبل از عزیمت به بغداد منصدی آن بود از مدتی پیش وجود داشت و مؤسسه وسیعی بود. بیمارستان رازی ترتیبی داشت مبتنی بر سلسله مراتب اطباء؛ در مواردی که اطباء نازه کار می توانستند

بیمار را علاج کنند به استاد رجوع نمی شد اما بهر حال ملاحظات بالینی را استاد با نهایت دقت جمع می کرد. بیمارستان عضدی در هنگام تأسیس بیست و چهار طیب داشت و شامل کحالان، جراحان، و مجبران، (= شکسته بندان) هم می شد. درین بیمارستان دروس طب و اقربا دین (= وصف ترکیب ادویه) القاء می شد و اطباء کشیک شبانه هم داشتند. حتی بموجب اطلاعات موجود، مقرری یک طیب آنجا - نامش جبرئیل بن عبیدالله - برای هفته یی دوشبانه روز که کشیک داشت ماهانه سیصد درهم بود. بیمارستانهای اسلامی غالباً مبتنی بر اوقاف اهل خیر بود و با این وجود چنانکه یک جا این ابی اصبیعه وصف می کند گهگاه نیز در طرز خرج و مصرف، شکایتهایی وجود داشت. برای تیمار دیوانگان هم دارالمجانین وجود داشت و ابوالعباس مبرد یک بیمارستان را در دیر حقل بین واسط و بغداد نقل می کند که در عهد متوکل دید. بعلاوه، در امر زندانها مراقبت می شد و علی بن عیسی وزیر معروف در تفتیش و نظارت زندانیها بوسیله اطباء اصرار و تأکید می کرد حتی پرستاران زن هم در موقع لزوم مراقبت می نمودند. در بیمارستان عضدی که هنگام مسافرت ابن جبیر هنوز مثل یک قصر سر برافراشته بود به تمام بیماران دارو و غذای رایگان می دادند. نورالدین زنگی (۶۹ - ۵۴۱) از محل فدیة یک شاهزاده صلیبی بیمارستان مجهزی در دمشق بنا کرد. در مصر - که احمد بن طولون در قدیم بیمارستان محدودی ساخته بود - صلاح الدین ایوبی بیمارستانی ساخت به نام ناصری. در بیمارستان منصوری که سلطان قلاوون احداث کرد غیر از وسائل و اسبابی که برای تفریح یا استفاده بیماران مختلف در بخشهای گونه گون حاضر بود به بیمارانی که مبتلا به بیخوابی بودند، هم موسیقی ملایم عرضه می شد هم قصه های قصه گریان. بعلاوه، به بیماران بهبود یافته، در هنگام خروج مبلغی هم داده می شد تا بیمار بعد از خروج

بلافاصله بزحمت نیفتد.

حتی در باب اداره و ترتیب بیمارستانها و اوصاف و شروط آن نیز مسلمین کتابهایی تألیف کردند. در واقع، ترتیب همین بیمارستانها بود که پوسیله اطباء و علماء فرانسه و ایتالیا تقلید شد و بیمارستانهای امروزی اروپا از آن بیرون آمد.

در بیمارستانها که انواع شربت‌ها، حبها، معجزنها، و تریاقها مورد استعمال و حاجت مدام می‌بود، تعلیم ادویه مرکبه و نیز شناخت مفردات طبی اهمیت تمام داشت. ازین رو، چنانکه فی‌المنل از حیدنه بیرونی و موجز ابن تلمیذ و بعضی مآخذ دیگر بر می‌آید در بیمارستانها وجود کسانی بعنوان صیدلانی رسم بود. در ادویه مرکبه کتاب جالینوس راحنین بن-اسحق به سریانی نقل کرده بود و حبیش از سریانی به عربی. اینگونه کتب را مسلمین اقرباذین می‌خواندند - از ریشه لفظ یونانی Craphidion به معنی رساله مختصر، و تعداد زیادی از آنها تداول داشت - از اصل سریانی یا یونانی. از آنجمله بود اقرباذین سابور بن-سهل، اقرباذین رازی و اقرباذین ابن تلمیذ. یک اقرباذین دیگر از آن طبیبی بنام ماسویه المارندی را طبیبی یهودی به لاتینی ترجمه کرده بود که قرن‌ها مرجع اطباء اروپایی شد و گویند همان ترجمه اساس و مبنای فارماکوپه بعد اروپائیها واقع گشت.^{۵۶} بدینگونه، در ادویه مرکبه نیز، مثل طب، مسلمین امکان آن را یافتند که بر معلومات سابقین مبلغانی بیفزایند. بعلاوه، تنوع اقلیم و وسعت قلمرو اسلام که از حد چین

تا اندلس ادامه داشت مسلمین را بیش از یونانیها با انواع ادویه مفرده آشنا کرد. درست است که فارماکولوژی اسلامی عنصر اولش یونانی است اما عنصر ایرانی هم در آن قابل ملاحظه است. نام بعضی از این ادویه حاکی است از تأثیر مکتب طبى جندی شاپور. بعدها، در طی قرون، صدها نام ادویه مفرده که برای یونانیها مجهول بود در فارماکولوژی اسلامی وارد شد. ابن بیطار مالقی که برای تحقیق در انواع نباتات طبى در اندلس، شمال افریقا، مصر، سوریه، و آسیای صغیر مسافرتها کرد . . ۱۴ نوع از ادویه مفرده را در کتاب الجامع فی الادویه المفردة خویش بر می شمرد که شاید بیش از دویست قسم آن تازگی دارد و مخصوص است به مسلمین. کتاب النبات ابوحنیفه دینوری هم که از دیوسقوریدس ماخوذست خالی از نکته های کاملاً تازه نیست.

مطالعه دیوسقوریدس مسلمین را با طبیعت و با تحقیق علمی در نباتات آشنا ساخت. ابن بیطار طبی اسفار متعدد تحقیقات بسیار در باب نباتات مختلف انجام داد. ابن ابی اصیبعه نقل می کند که به همراه استاد خویش ابن السوری در تمام نواحی اطراف دمشق مسافرت کرد و بسیاری گیاههای تازه را باز شناخت. می گوید که درین گردشها آثار دیوسقوریدس، جالینوس، غافقی و سایر علما را همراه داشتیم. ابن السوری اول اسامی یونانی نباتات را بدانگونه که در دیوسقوریدس مذکور بود یاد می کرد سپس آنچه را مؤلف مزبور درباره نباتات، صفات ظاهری و خواص آنها گفته بود بیان می کرد. همین کار را درباره جالینوس و نویسندگان متأخر نیز می کرد و اغلاط و تناقضات آنها را خاطرنشان می نمود، این مورد که ابن ابی اصیبعه نقل می کند یک نمونه بود از گردشهای علمی که نبات شناسان اسلامی انجام می دادند و گهگاه نیز همراه با کسانی بودند که نباتات را نقاشی می کردند. مسلمین اسپانیا مخصوصاً به این رشته خیلی اظهار علاقه کردند. غافقی که در

قرن دوازدهم میلادی کتاب خود را دریاب ادویه مفرده نوشت در اندلس و افریقا مدتهای دراز به جستجو و تحقیق در نباتات پرداخت. مخصوصاً در شمال افریقا نباتات تازه‌ای کشف کرد که آنها را بهمان اسامی بومی‌شان خواند. مفردات ابن بیطار از حیث جامعیت و دقت چنان بوده که از عهد دیوسقوریدس تا دوره رنسانس اروپا شاید هیچ کتابی که با آن قابل مقایسه باشد بوجود نیامد. بدینگونه، در اسپانیا مطالعات مسلمین راجع به نباتات نه فقط در کتاب بلکه مخصوصاً در طبیعت انجام می‌شد و نه تنها برای علم طب بلکه نیز برای علم فلاح و حتی صنعت. در واقع اینجا بود که برای اولین بار مسأله مجموعه نباتات محلی (Flore Locale) مطرح شد و گردشهای تحقیقی به قصد نبات‌شناسی.^{۷۰}

این تحقیقات، در رشته فلاح هم تأثیر خود را بخشید. در علم فلاح اگر فلاحة النبطية ابن وحشیة چندان اهمیتی ندارد کتاب الفلاحة ابن عوام رساله‌یی است جامع، مفصل، عملی، و دارای ارزش عالی فنی. وی که در قرن ششم هجری در اشبیلیه اندلس می‌زیست ذوق خاصی به مسائل کشاورزی داشت و غالباً از تجاربی که شخصاً در کشت و پرورش نباتات انجام داده بود و از نتایج مطلوبی که در این باب بدست آورده بود سخن می‌گوید. ابن عوام از انواع خاك، انواع كود، انواع پیونده، اقسام مختلف آب، طرز غرس کردن اشجار، قطع و نقل کردن آنها، طرز آبیاری و مسائل متعدد دیگر صحبت می‌کند و همچنین در باب کنسرو ساختن میوه‌ها و تربیت دامها. در این رساله ابن عوام بعضی ملاحظات تجربی دارد که با توجه به امکانات عصر او جالب است و شاید عجیب. از جمله به جریان شیرۀ نباتی در اندام گیاه اشاره می‌کند و تفاوت بین گیاهان نر و ماده را باز می‌نماید. همچنین تصویری از لقاح مصنوعی نباتات و وجود علاقه (Sympathie) یا عدم علاقه

Antipathie بین آنها دارد. گذشته از علم فلاحت که مسلمین رایابید از پیشروان آن نام برد، تأثیر فلاحت—و تجارت— مسلمین در آشنا کردن اروپا با بعضی انواع اشجار و نباتات نیز قابل ذکر است.^{۵۸} نام بعضی از این میوه‌ها و اشجار در السنه اروپائی هنوز از اصل شرقی آنها حاکی است. لاله که اولین بار در سال ۱۰۹۰ میلادی از قسطنطنیه به اروپا رفت نام ترکی خود تولپان (Tulpan) را به شکل تولیپ (Tulipe) حفظ کرد. هلو با نام (Peché) و (Pfersisch) نام قدیم ایرانی خود را دارد (Pesica؛ پرسیکا) چنانکه قهوه نیز بوسیله عثمانیها به اروپا برده شد و شکل مشروب متداول آن هم اختراعی منسوب است به ابوالحسن شاذلی که گویا آن را به عنوان نسخه شب زنده داری برای مریدان عرضه کرده باشد.

اینجا باید خاطر نشان ساخت که ضمن بررسی در نباتات و احوال طبیعت مسلمین تأثیرهای جهانشناسی جالب و بدیع ابداع کردند. در احوال حیوانات و نباتات با آنکه آثار آنها از قبیل کتب اصمعی، جاحظ، ودمیری بیشتر جنبه لغوی و ادبی داشت باز از لحاظ علمی نیز قابل توجه بود. بعلاوه مسلمین در علم فلاحت نیز تحقیقات تازه کرده‌اند. درست است که الفلاحة النبویه ابن وحشیه برخلاف ادعا از مآخذ بابلی و کلدانی نیست لیکن بهر حال پاره‌یی فواید علمی که در آن هست جالب است. در کتاب الفلاحة ابن عوام اشبیلی هم از انواع گیاهها و میوه‌ها سخن رفته است هم از اقسام کودها، پیوندها، حتی امراض نباتات. در آنچه تاریخ طبیعی خوانده می‌شود کارهای جاحظ، دمیری، و قزوینی یادآور آثار ارسطو و پلینی رومی است. بیرونی و ابن سینا هم به این مباحث علاقه بسیار نشان داده‌اند و دقت و تجربه آنها در کتب شفا، آحاد الباقیه، ماللهند، الجماهر، و امثال آنها پیداست. در رسائل اخوان الصفا اقوالی در باب مراتب وجود هست که بعضی محققان آنها را با نظریه تطور

قابل انطباق یافته‌اند. مسأله تأثیر محیط در پیدایش موجود زنده، و ضرورت انطباق موجود با محیط، و همچنین این امر که در ترتیب پیدایش کائنات زمین جماد بر نبات و نبات بر حیوان مقدم و سابق بوده است در رسائل اخوان الصفا مجال بیان یافته است.^{۹۰} هم مسعودی، مورخ و رحاله معروف، و هم بیرونی وابن سینا این نکته را هر یک بوجهی یاد کرده‌اند که امکان دارد بسی جاها که امروز دریاست وقتی خشک بوده است و بسی جاها که خشکی است دریا بوده. بیرونی یادآوری می‌کند که بعضی صحاری امروز — مثل جلگه عربستان و سند — در قدیم در قعر دریا واقع بوده است. توجه به تأثیر عوامل طبیعت در احوال زمین نزد ابن سینا هم هست و حکایت شیرینی که قزوبنی در آثار البلاذری از قول خضر نقل می‌کند شاهدیست بر این توجه. ابن حکایت را روکرت شاعر آلمانی به نظم لطیف پرداخته است و از تأمل در آن، حوادث و انقلابات عالم و دگرگونیهای طبیعت پیداست. توجه به سنگواره‌های باقی مانده از موجودات دریائی (= فسیل) نزد اخوان الصفا و بیرونی قابل توجه است و بدینگونه مسلمین قرن‌ها قبل از رنسانس اروپا به این مسأله برخورد کرده‌اند.^{۹۱} بدون شک اگر آثار بیرونی هم — مثل آثار ابن سینا و رازی — در قرون وسطی به اروپا رسیده بود اروپا خیلی زودتر به معرفت تجربی و اندازه‌گیری در مسائل راجع به طبیعت رهبری می‌شد.

در ریاضیات، نجوم، و فیزیک هم مسلمین کارهای قابل توجه داشته‌اند. رصدخانه‌یی که مأمون ضمیمه بیت‌الحکمه کرد مرکزی شد برای مطالعه در نجوم و ریاضیات. درین رصدخانه مسلمین محاسبات مهم نجومی انجام دادند چنانکه طول یک درجه از نصف‌النهار را بادیقتی نزدیک به محاسبات امروز اندازه‌گرفتند. تفصیل طرز عمل و محاسبه را ابن‌خلکان در شرح حال محمدبن موسی خوارزمی نقل می‌کند. ارقام معروف به هندی از همین ایام نزد مسلمین متداول شد و ظاهراً ترجمه کتاب نجومی سده‌انته — معروف به سندهند — از سنسکریت به عربی که بوسیله محمدبن ابراهیم فزاری انجام شد و همچنین کارهای خوارزمی از اسباب رواج این ارقام شد، چنانکه جنب وجوش بازرگانی مسلمین و وسعت دامنه تجارت‌آنها بعدها موجب انتشار استعمال این نوع ارقام شد در اروپا.^{۶۱} در هر حال خوارزمی از مؤسسان جبر نیز — بعنوان یک علم مستقل — هست و وی بود که اولین کتاب را در باب جبر و مقابله تألیف کرد. نام وی به شکل Algorism در اروپا معادل فن محاسبه تلقی شد چنانکه نام کتاب نیز به شکل Aigebra عنوان علم جبر باقی

ماند. جبر خوارزمی در قرون وسطی نزد اروپائیان فوق العاده اهمیت یافت و تا زمان ویت F. viete (متوفی ۱۶۰۳ میلادی) مبنای مطالعات ریاضی اروپائیان بود.^{۶۲} وی در ریاضیات بین طریقه یونانی و هندی تلفیق گونه‌ی انجام داد و سیستم عددنویسی هندی را بین مسلمین رایج کرد. گفته‌اند که وی بیش از هر دانشمند دیگر قرون وسطی در طرز فکر ریاضی تأثیر گذاشت.^{۶۳} ابوالوفای بوزجانی (متوفی ۳۸۸ق) در بسط علم مثلثات نیز — مثل جبر — کارهای ارزنده کرد. چنانکه در استخراج جیب زاویه سی درجه طریقه‌ی یافت که نتیجه آن تا هشت رقم با مقدار واقعی $\sin ۳۰$ مطابقت دارد.^{۶۴}

در اروپا حل مسأله جمع زوایا را به کمپرنیک منسوب می‌دارند و او که از راه حل ابوالوفای خبر بوده است ظاهراً برای حل مسأله طریقه‌ی پیچیده‌تر از ریاضیدان اسلامی یافته است.^{۶۵} خیام با آنکه آثارش در قرون وسطی به لاتینی ترجمه نشد تا در بسط ریاضیات اروپا مؤثر افتد. بهر حال در جبر از بزرگترین علماء قرون وسطی است. وی اول کسی است که به تحقیق منظم علمی در معادلات درجه اول، دوم، و سوم پرداخته است و رساله او در جبر برجسته‌ترین آثار علماء قرون وسطی است در جبر. در هر صورت جبر و مقابله را اولین بار مسلمین وارد نظام علمی کردند، همچنین استعمال جبر در هندسه و بالعکس بوسیله مسلمین انجام یافت و این امر نیز در بسط هندسه تحلیلی تأثیر بسزائی داشت.^{۶۶}

خدمات مسلمین به بسط و توسعه ریاضیات منحصر به همین حدود نماند. در همان دوره مأمون که مسلمین کتاب بطلمیوس و اقلیدس و سندهند را ترجمه و تحریر می‌کردند در تمام اروپا ریاضیدان مشهوری که وجود داشت عبارت بود از الکوین (Alcuin) مربی و عالم دربار شارلمانی که نوشته‌های او در ریاضیات از بعضی اصول مقدماتی تجاوز نمی‌کرد. در تمام قرون وسطی، پیشرفت ریاضیات در واقع به نبرغ

ریاضی مسلمین مدیون بود. حتی در نیمه اول قرن پانزدهم میلادی که مسلمین با مشکلترین مسائل هندسه دست و پنجه نرم می کردند، معادلات درجه سوم جبری را به کمک مقاطع مخروطی حل می کردند، و در مثلثات کروی تحقیقات ارزنده انجام می دادند، در اروپا تحقیقات ریاضی از حساب تقویم و طرز بکار بردن چرتکه—که غالباً در سطح حوائج روزانه بود— در نمی گذشت^{۶۷} در هندسه مسلمین کارهای ریاضیدانان یونانی را دنبال کردند، و اصول اقلیدس را ترجمه و شرح کردند. بعلاوه، علم مثلثات را آنها بوجود آوردند. در واقع همان ترجمه اقلیدس هم در آن زمان خالی از اهمیت نبود چنانکه رومیها بدان نپرداخته بودند و وقتی برای اولین بار در قرن دهم میلادی به زبان لاتین ترجمه می شد تقریباً سه قرن از ترجمه عربی آن که بوسیله حجاج بن یوسف—یک ریاضیدان عهد هارون الرشید— انجام شده بود می گذشت.

در نجوم، مطالعات مسلمین مخصوصاً ارزنده بود. مطالعات بابلیها، هندوان، و ایرانیان که به آنها رسید از اسباب عمده شد در پیشرفت آنها: ابومعشر بلخی که اروپائیها در قرون وسطی وی را به نام (Albumasar) می خوانده اند—مجموعه زیجاتی داشت که در آن حرکات سیارات از روی طریقه هندی و رصد گنگ دژ محاسبه شده بود و اگر چه اصل آن نمانده است اما آثار دیگر او از خیلی قدیم به زبان لاتینی ترجمه و مکرر چاپ شده است و اینهمه او را در نجوم در تمام قرون وسطی شهرت جهانی بخشید. با اینهمه، وی رویهمرفته به عنوان یک منجم بیشتر اهمیت دارد تا بعنوان یک عالم نجوم. از اینها گذشته، تجارب و اطلاعات صابئین نیز در پیشرفت نجوم اسلام تأثیر بسیار داشت. ثابت ابن قره—که به هندسه و فیزیک علاقه داشت— در تحقیق طول سال شمسی و درجه آفتاب مطالعات مهم کرد. بتانی که نیز از میراث صابئین بهره داشت با تألیف زیجی در بسط هیئت و نجوم اسلامی تأثیر قابل

ملاحظه کرد. وی حرکت نقطه اوج آفتاب را کشف کرد و بعضی اقوال بطلمیوس را درین باب نقد و اصلاح نمود. ملاحظات او درباب خسوف در محاسباتی که دانتورن (Dunthorn) از علماء قرن هجدهم اروپا کرد به عنوان یک رهنما یا محرك تلقی شد. نیز وی برای مسائل مربوط به مثلثات کروی راه‌هایی یافت که رجیومانتوس (متوفی ۱۴۷۶) از آنها استفاده کرد^{۶۸} کارهایی را که مسلمین در نجوم و ریاضیات انجام داده‌اند نالینو ایتالیائی، کارادوو فرانسوی و چندتن از علماء معاصر دیگر تاحدی ارزیابی کرده‌اند. احوال و آثار منجمین و ریاضیدانهای اسلامی نیز در کتاب ریاضیدانان و منجمین عرب تألیف سوتر و تاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلمان بررسی شده است. این میراث علمی عظیم مسلمین، هم از حیث وسعت موجب اعجاب است هم از لحاظ دقت. در بین آثار مهم نجومی مسلمین مخصوصاً کتب زیج را باید نام برد که بعضی از آنها شاهکار دقت، ریاضی است. از سه شاهکار نجومی مسلمین درین زمینه به عقیده سارتون یکی صودالکوکب عبدالرحمن صوفی است (متوفی ۳۷۶) دیگر زیج ابن یونس (متوفی ۳۹۹) است که شاید بزرگترین منجمین اسلام باشد و چون وی آن را به نام الحاکم بامرالله خلیفه فاطمی مصر ساخت زیج حاکی خوانده می‌شود. سومین شاهکار نجومی عبارتست از زیج الخ بیگ که با همکاری امثال قاضی زاده روسی و غیاث‌الدین جمشیدکاشانی تدوین شد اما قتل الخ بیگ مطالعات جدی مربوط به نجوم را در شرق در واقع پایان داد. از جمله اقدامات علمی مسلمین در امور مربوط به ریاضی و نجوم اصلاح تقویم بود. در عهد جلال‌الدوله ملک‌شاه سلجوقی که گریند عمر خیام هم با منجمین دیگر درین اصلاح همکاری داشت و تقویم جلالی که بدین‌گونه بوجود آمد از بعضی تقویمهای مشابه که در اروپا بوجود آمد دقیقتر بود و شاید عملی‌تر. علماء اسلامی مکرر از هیئت بطلمیوس و اقوال یونانیان انتقاد

کردند و هر چند ایرادهایی که بر آن گرفتند بکلی موجب دگرگون کردن دنیای بطلمیوسی نشد اما زمینه را برای اصلاحات گالیله، کپلر، و کوپرنیک آماده ساخت. حتی مسأله حرکت زمین، که بعضی از یونانیها هم متعرض آن شدند نزد مسلمین مطرح شد. چنانکه ابوسعید سجری—که تا اواخر قرن چهارم می زیست—اسطرلابی ساخت مبتنی بر فرض حرکت زمین و سکون افلاک. آیا سجری واقعاً به حرکت زمین معتقد بود یا این اعتقاد را فرضی قرار داده بود برای عمل اسطرلاب خویش؟ درست معلوم نیست اما بیرونی که از این اسطرلاب سجری صحبت کرده است این فرض را—برخلاف حکمائی امثال رازی و ابن سینا که در بطلان آن شک نداشته اند—ممکن می دانسته است. هر چند اثباتش را مشکل می یافته^{۶۹} در بین کسانی که هیئت بطلمیوس را انتقاد کرده اند نام خواجه نصیرالدین طوسی را نیز مخصراً باید ذکر کرد. ابن وزیر معروف و عالم بزرگ و جامع شیعه نه فقط مؤسس واقعی رصدخانه عظیم مراغه و زیج ایلخانی بود بلکه آشنایی علماء اسلام را با تحقیقات چینها نیز فراهم آورد. بعلاوه، وی ظاهراً در مدت اقامت در الموت^{۷۰} نیز به کار رصد و نجوم اشتغال داشت و در آن امر مهارت تمام بدست آورده بود. خواجه نصیر طوسی قطع نظر از تحریر اقلیدس و مطالعات راجع به مثلثات—که آن را از گرونجوم بیرون آورد و مستقل ساخت—در کتاب تذکره، هیئت بطلمیوسی را بشدت انتقاد نمود و خردنظریات بدیعی پیشنهاد نمود. اثبات و طرح عیوب سیستم بطلمیوس به ضرورت اظهار طرح تازه‌ی که بعدها بوسیله کوپرنیک عرضه شد کمک کرد^{۷۱} آیا ممکن است بعضی از آراء او درین باب از طریق بیزانسی به کوپرنیک رسیده باشند؟ بعضی این احتمال را بعید نمی دانند و برای آن قرائنی نیز یافته اند.

در بین مساعی مسلمین در بسط ریاضیات کشف ترتیب کسور اعشاری را باید یاد کرد و روشهای تقریبی که توسط غیاث الدین جمشید

کاشانی صورت یافت. در هندسه بعضی مسائل که برای قدما لاینحل مانده بود نزد ابن هیثم و ابوسهل کوهی و امثال آنها راهحلهایی یافت. مسأله امتحان کردن محاسبات از طریق طرح نه‌نه وقاعده موسوم به خطاین منسوب به مسلمین است. محاسبات اعداد بزرگ نجومی با حداقل اشتباهات حاکی است از تبخیر آنها در علم اعداد. بعلاوه، مسلمین در ساختن آلات نجومی، تکمیل اسطرلاب، و ماشینهای محاسبه جهت تنظیم زیجه‌های ارزنده انجام دادند.

ازین تحقیقات و مطالعات در فیزیک و مکانیک هم نتایج نیکو و جالب بدست آمد. ابومعشر بلخی در کتاب المدخل الکبیر که راجع به نجوم است — و در ۱۱۳۰ بوسیله یوهانس هیسپالنسیس به لاتینی ترجمه شده — تأثیر ماه را در مسأله جزرومد بررسی کرد و اروپا ظاهراً در قرون وسطی قوانین راجع به جزرومد را از کتاب وی آموخت.^{۷۲}

در فسطاط مصر یک دانشمند ریاضی به نام فرغانی، در روزگار متوکل توانست میله‌یی مخصوص تعبیه کند برای اندازه‌گیری ارتفاع آب‌نیل در هنگام فیضان. کارهای یعقوب کندی و مخصوصاً ابن هیثم بصری در مسائل مربوط به علم مناظر (Optics) در اروپا تأثیر گذاشت چنانکه، هم راجریکن به آثار ابن هیثم مدیون شد و هم کپلر.^{۷۳} ابن هیثم بزرگترین فیزیک‌دان مسلمین بود و یکی از بزرگترین محققان علم مناظر در تمام ادوار^{۷۴} در واقع تحقیقات ابن هیثم درباره نور و قواعد انکسار و انعکاس آن منشأ کشفیات بعدی شد، بطوریکه می‌توان گفت اگر ابن هیثم نبود راجریکن بوجود نمی‌آمد و خود راجریکن در یک کتاب خویش مکرراً از ابن هیثم نام می‌برد و از سخنان او نقل می‌کند چنانکه کپلر نیز ازین دانشمند مسلمان نام می‌برد. ابن هیثم را اروپائیها بسبب نامش الحسن (Alhasen) می‌خوانده‌اند و او را بعضی محققان از حیث طرز فکر شبیه دکارت دانسته‌اند^{۷۵} می‌توان گفت که وی

بهرحال بهترین تجسم روح تجربی بود در تمام قرون وسطی^{۷۶} بیرونی درباب وزن مخصوص اجسام تحقیقات علمی کرد و وزن مخصوص شانزده جسم را با چنان دقتی تعیین نمود که تقریباً با علم امروز موافق است. مطالعات ابوالفتح خازنی صاحب میزانالحکمه درباب تعادل مایعات اهمیت علمی داشت و وی هم درباب وزن مخصوص اجسام و آلیاژها تحقیقات و محاسبات درست کرد. مطالعات خازنی البته محدود به انواع ترازو نیست، درباب وزن، مرکز ثقل و مسائل مربوط به آنها نیز بحث فیزیکی و ریاضی دارد. درهر حال راجع به انواع ترازو تحقیقات بسیار بوسیله مسلمین انجام یافته است و خاصه درباب ترازوی رومی — قراسطون. بعضی مکانیسینهای مسلمان، حتی در عهد جنگهای صلیبی، برای پادشاهان فرنگ نیزپارهی تعبیه‌ها درست می‌کرده‌اند^{۷۷} رویهمرفته در مکانیک — علم حیل و جراثقال — تحقیقات مسلمین خالی از اهمیت نبود — خاصه از لحاظ نظری. از مرده‌ریگ یونانیان رساله هرون اسکندران (Heron d'Alexandrie) را قسطنین لوقا ترجمه کرد — به امرالمستعین بالله خلیفه عباسی. از کارهایی که خود مسلمانان درین رشته انجام دادند رساله احمد خوارزمی بود — از بنی موسی. درین رساله، خوارزمی توضیحات علمی جالبی درباب بعضی مسائل مربوط به هیدرولیک داده بود. یک اثر جالب دیگر مسلمین درین باره عبارتست از رساله بدیع الزمان جزری که مؤلف آن را در سال ۶۰۲ هجری به فرمان قراارسلان امیردیاربکر تألیف، کرده است و قسمت عمده اسباب و تعبیه‌هایی که وی در آن شرح می‌دهد اختراع خود او بوده است. وقتی تاریخ تکنولوژی جدید بررسی شود سهم مسلمین در تحول آن بی‌شک قابل توجه است.

۱۳

در واقع مسلمین در صنعت، کارهایی انجام دادند که بعدها در دست غریبها کاملتر شد. انواع ساعت‌های آبی لا اقل از عهد هارون الرشید نزد مسلمین رواج داشت و تکمیل شد. دستگاه آب‌کشی شادوف را مسلمین تکمیل کردند و صلیبیها آن را به اروپا بردند. آسیای بادی قرن‌ها قبل از آنکه در اروپا بوجود آید در ممالک شرق اسلامی معمول بود و مسعودی و اصطخری در وصف سیستان از آن سخن گفته‌اند.^{۷۸} در قرطبه و مراکش صنعت جرم‌سازی چنان ترقی کرد که لفظ قرطبی (= Cordovan = Cordonnier) برای کفشگر و تعبیر اجناس مراکشی (Maroquineries) و مراکش (Mrocco) بترتیب جهت سراجی و تیماج در بعضی السنه اروپائی هنوز یادگار است از این صناعت. مخصوصاً تأثیر مساعی کیمیاگران اسلامی هم در توسعه و تکمیل علم شیمی قابل ملاحظه است. کیمیاگران اسلامی در صنعت خویش و فنون مربوط بدان کارهای بالنسبه مهم انجام دادند. البته نه آن اکسپری را که گمان می‌کردند جوهر عمرو جوانی است کشف کردند نه حجر الفلاسفه را که به‌پندار آنها از مس طلا می‌ساخت کشف شدنی یافتند. پیشرو کیمیاگران اسلام جابر بن حیان بود — که اروپا وی را

به نام Geber می‌شناخت و بعدها عنوان پدر شیمی هم به او داد. جابر ظاهراً یک شیعه کوفی بوده است از قبیله ازد. پدرش حیان هم در کوفه عطار یا صیدلانی بود و گویند در عهد اموی به عنوان تشیع اعدام شد. خود جابر — هر چند به عنوان باطنی و قربطی نیز شهرت یافته — بهر حال یکچند احتمالاً با امام جعفر صادق ع مربوط بوده و گویند از آن حضرت نیز استفاده کرده است. در اصل تاریخی و حقیقی بودن وجود او هم بعضی شک کرده‌اند و منشأ شک هم بیشتر کتابهای متناقض و عجیبی است که در واقع بعدها به جابر منسوب شده است و از او نیست. بهر حال شک در وجود جابر اساس معقولی ندارد و کتب غیر موثق و مجهول که به جابر منسوبست بسیار زیاد است و ممکن نیست جمیع آنها تألیف یک نفر باشد. در این آثار که بررسی صحت و سقم انتسابشان به جابر هنوز محتاج کارهای آینده است بهر حال نشانه‌بی هست از کوشش منظم علمی برای فواید عملی. جابر، تا جایی که از کتب موثق منسوب به او می‌توان دریافت کیمیا را به عنوان یک علم تجربی تلقی کرد مبتنی بر اساس یک نظریه فلسفی از نوع طبیعیات مشائی که شاید از تأثیر محیط حرانی هم خالی نبود^{۶۹} در هر صورت، جابر پدر کیمیای قرون وسطی و شیمی امروز جهان است و هر چند قسمتی از کتابهای منسوب بدو مشکوک است نسبت ترکیب و تحصیل مواد بسیاری که بدو داده‌اند صحیح است. درین کتاب‌ها جابر غیر از دستور تهیه بعضی مواد و ترکیبات شیمیائی، در باب روشهای مربوط به مطالعات شیمی، نظریات قابل ملاحظه دارد چنانکه دربارهٔ پیدایش فلزات نیز به وسیله‌وی نظریه‌بی بیان شده است، موسوم به نظریه کبریت و زیبق. بموجب این نظریه اختلاف فلزات ششگانه به نسبت تفاوت مقدار گوگرد و جیوه آنهاست، بدینگونه در باب پیدایش فلزات نظریه‌وی یک نوع تئوری زمین‌شناسی است. همچنین وی در بعضی اعمال شیمیایی مانند تصعید، تبخیر،

ذوب کردن، و متبلور کردن مواد راههای درست نشان داده است. همچنین مسأله احتراق (= اکسیداسیون) و مسأله احیاء کردن (= ردوکسیون) را در اعمال شیمیائی وی برد که به بیان علمی در آورد. رازی — که وارث تعلیم وی محسوب می شد — نیز در کیمیا، تحقیقات سهم انجام داد و همچنین در اعمال شیمیائی. چنانکه کشف و ترکیب زیت الزاج (= اسیدسولفوریک) و الکل را به وی منسوب داشته اند که در مورد دوم گویا اکنون جای نزدیک هست. بهر حال مسلمین در ضمن اعمال شیمیائی خویش بعضی مواد تازه که بر یونانیها مجهول بود بدست آوردند مثل جوهر گوگرد، الکل، تیزاب سلطانی، و جز آنها؛ بعلاوه در بعضی موارد اشتباهات یونانیها را هم در شیمی اصلاح کردند. آشنائی با شوره و گبرگرد و نفت و قیر تدریجاً نزد آنها منجر به استفاده ازین مواد قابل احتراق شد برای صناعات جنگی. باروت که وجود آن بزرگترین انقلاب را در فنون جنگی پدید آورد در اروپای غربی تا اواخر قرون وسطی ناشناخته بود؛ کشف آن را هم غالباً به راجربیکن منسوب می دارند اما حق آنست که این ماده شیطنی در واقع نخست متأسفانه بوسیله مسلمین به دست اروپاییها رسید. اگرچه نه باروت را مسلمین اختراع کردند نه قطب نما را لیکن این هر دو را اروپا از مسلمین اخذ کرد و همینها به اضافه کاغذ و چاپ — که نیز از موارث چینی بود — توانستند عصر جدید را در صنعت و فرهنگ اروپا بگشایند.

مسلمین در استخراج معادن، در ساختن رنگ، در آب دادن فولاد، در تهیه چرم و کاغذ و در ساختن اسلحه طی قرنهای دراز تفوق خود را بر دنیای غرب حفظ کردند. در علم حیل و جراثقال نیز حاصل کار آنها جالب بود. استعمال آنچه در صنعت ساعت، رقاص می خوانند ظاهراً از اختراع مسلمین است. هر چند آن ساعت که خلیفه هارون الرشید جهت شارلمانی امپراطور فرانک هدیه فرستاد نوعی ساعت آبی بود اما

شرحی که ابن جیبراندلسی در باب ساعت بالای مدخل جامع دمشق بیان می کند حاکی است از تکامل نسبی مسلمین در ساختن ساعت های لنگردار. عباس بن فرناس قرطبی در قرن نهم میلادی یک نوع ساعت ساخت که تعبیه یی پیچیده داشت. بعلاوه، یک دستگاه پرواز اختراع کرد که قرن ها قبل از شروع تجربه اروپائیا قسمتی ازین رؤیای قدیم انسان را تحقق می داد.^{۸۰} قسمتی از پیشرفتهای مسلمین در علوم مربوط به مکانیک نیز — مثل صنایع ناشی از توسعه علم شیمی — مصارف نظامی یافت و متأسفانه هنوز هم که عصر اتم خوانده می شود این تیغ بران علم را از دست زنگی مست نمی توان باز گرفت.

آنچه این فعالیت علمی و صنعتی را به ثمر می‌رسانید و در جهان از شرق به غرب می‌برد وجود انواع راهها (= مسالک) بود — در بحروبر و همچنین جنب و جوش بازرگانان و سیاحان و حاجیان. رویهمرفته آثار و تحقیقات مسلمین در جغرافیا از جهات مختلف اهمیت دارد. غیر از وصف طرق، و بیان احوال و عوارض طبیعی، مسلمین علاقه خاصی هم به جغرافیای انسانی نشان داده‌اند. سرگذشت‌های افسانه‌آمیز ملاحان که گاه بوسیله آنها نقل می‌شود، آکنده است از اطلاعات مفید راجع به وصف منازل و راهها و بنادر و آداب و رسوم. سیاحتنامه‌ها با وجود علاقه‌یی که به وصف غرایب داشته‌اند غالباً روح تحقیق و تجسس مسلمین را نشان می‌دهند. آثار جغرافیائی مسلمین در واقع بسیار غنی، متنوع، آموزنده، و جالب است و اگر با ذوق نقادی از آنها استفاده شود آنها را می‌توان مشحون از اطلاعات و اسناد بسیار سودمند یافت. به هر حال در جغرافیا، هم وسعت عرصه تحقیقات مسلمین خیلی بیش از یونانیها بود و هم شور و توفیق آنها و از حیث وسعت قلمرو و دقت مواد حاصله هم، علم جغرافیا در نزد مسلمین بمراتب از آنچه نزد یونانیها بود پیشتررفت^{۸۱}

در بعضی ازین تحقیقات، خاصه در قرون نخستین اسلامی، به نظر می آید مسلمین از اطلاعات ناشی از منابع برید و نظام ساسانیان هم استفاده کرده باشند. طرز تقسیم دنیای سکون به هفت کشور، وجود بعضی الفاظ یا اصطلاحات فارسی الاصل در جغرافیای اسلامی، و اظهار علاقه بعضی از متصدیان برید به مسائل راجع به جغرافیا و مسالک ارتباط اینگونه معلومات جغرافیائی را با زمینه اطلاعات و سابقه اسناد ادارات برید عراق در آن اعصار تأیید می کند.^{۸۲}

بعضی جغرافیانویسان اسلامی علاقه خاصی به مشاهده و تجربه شخصی نشان می دادند. ازین رو غالب اطلاعات آنها از تجربه و مشاهده ناشی می شد نه از نقل مندرجات کتب دیگر. یعقوبی در کتاب البلدان خویش تأکید می کند که خود مسافرت بسیار کرده است. اطلاعات خویش را نیز از ساکنان نواحی بحث اخذ کرده است و صحت آنها را به تصدیق مردمان راستگوی هم رسانیده است. از ابوالحسن مسعودی که یک جهانگرد با تجربه و در عین حال یک جغرافیادان دقیق و مورخ است متأسفانه کتاب القضا و التجارب در گزارش سفارش باقی نمانده است اما ذوق او را در مطالب راجع به جغرافیا و دقت و وسعت نظرش را درین مسائل از مروج الذهب و هم از کتاب التنبیه والاشراف او می توان دریافت. چنانکه در مقدمه مروج الذهب یکجا بمناسبت، قول جاحظ را در باب منشأ رود مهران سند نقل می کند و عقیده او را که پنداشته است این رود همان نیل مصرست با همان آبها و همان تمساحها رد می کند و بالعنی آگنده از پرخاش می گوید کتاب الامصاد جاحظ در نهایت مستی است از آنکه مرد نه دریاها را پیموده است نه تن به مسافرتها زمینی داده است، مثل آنکس که در شب تاریک هیزم جمع می کند مطالب خود را از کتب وراقان جمع کرده است.^{۸۳} این اتکاء به تجربه شخصی و میل به مسافرت و تحقیق که مسعودی ظاهراً

آن را اساس معلومات درست جغرافیائی می‌داند سبب شد که مسلمین در زمینه جغرافیا معلومات نسبتاً دقیق کسب کنند خاصه که، هم فعالیت یازرگانی ازین معلومات استفاده حاصل می‌کرد هم در معرفت مسالک و طرق، جهت مقاصد مربوط به پرید و نظام عباسی سودمند بود و هم در حج و زیارات ازین اطلاعات استفاده می‌شد. اگر از مؤلفان کتب مشهور جغرافیای اسلامی بعضی همچون ابن خردادبه و یعقوبی عراق را بعنوان مرکز ربع مسکون تلقی کرده‌اند و بعضی مثل ابن الفقیه و ابن رسته به مکه و مدینه به این چشم نگریسته‌اند تفاوتشان در دیدگاه است یا در مآخذ اطلاعات، ظاهراً آنها که عراق و سراد راقلب ممالک عالم می‌دیده‌اند کتاب خویش را — احتمالاً از مآخذ ایرانی و به هر حال — برای استفاده برید و اهل تجارت می‌نوشته‌اند و دیگران که مکه و مدینه را به عنوان مرکز می‌گرفته‌اند کتابشان تاحدی جوابگوی حجاج و زوار و یا برای رفع مشکلات مربوط به کیفیت فتح بلاد و مسایل راجع به خراج آنها بود.

با اینهمه، آنچه موجب جمع آوری اینهمه اطلاعات مختلف در زمینه مسائل جغرافیائی می‌شد — برخلاف تردیدی که بعضی محققان درین باب اظهار کرده‌اند^{۴۸} — بی‌شک تا حدی نیز حس کنجکاوی مسلمین بوده است و علاقه‌شان به تحقیق در احوال بلاد و اقوام مختلف، در واقع جغرافیای انسانی از مسایلی است که مسلمین به آن علاقه خاص نشان می‌داده‌اند و آثار مسعودی و بیرونی مخصوصاً گواه این دعویست. رویهم‌رفته توصیفاتی که جغرافیانویسان مسلمان از بلاد و نواحی قلمرو خلافت کرده‌اند نه فقط جزئیات دقیقی از آنچه به معرفت ارض و اقلیم آن بلاد مربوط است دارد بلکه در باب آداب معیشت اقوام مختلف، انواع حرفه‌ها و صنایع، عقاید و السنه آنها نیز اطلاعات سودمند در آنها هست. بعلاوه، اطلاعات جغرافیائی مسلمین تنها به حدود قلمرو خلافت محدود نمی‌شد. نه فقط از طریق راه‌های بحری چین و هند را تا کره — و حتی ژاپن —

می‌شناختند بلکه از راه‌زمین هم تا تبت و آسیای مرکزی و حتی چین نیز معرفت خود را بسط داده بودند. در واقع، پنج قرن قبل از مارکوپولو، یک سیاح مسلمان — سلیمان تاجر — از چین دبدن کرد و وصف مشهورات او در روایت ابوزید سیرافی باقی است. این گزارش اگر چه چندان فزاید جغرافیائی ندارد لیکن حاکی است از حس کنجکاوی مسلمین و از روابط بازرگانی آنان با چین — حتی قبل از قرن سوم هجری. از گزارش سلیمان بر می‌آید که چینها در آن زمانها اثر انگشت را به‌جای امضاء تلقی می‌کرده‌اند^{۸۵} و این نکته نشان می‌دهد که چین خیلی پیش از آنچه در یادی امر به‌نظر می‌آید می‌بایست در تمدن عالم تأثیر داشته باشد. جاحظ و ثعالبی از تفوق چینها در صناعات و از اعتقادات مبالغه‌آمیزی که در باب خویش دارند یاد کرده‌اند و به‌نظر می‌آید که به‌رحال در شناخت سرزمین و مردم چین نیز مسلمین — مثل بعضی موارد دیگر — از اطلاعات قدیم ایرانیان باستانی استفاده کرده باشند^{۸۶}؛ همچنین در باب آسیای مرکزی و اقوام آن حدود، مسلمین اطلاعات دقیقی بدست آوردند که آنچه یونانیها در آن ابواب می‌دانستند با آن قابل قیاس نبود. کتابی که بیرونی در باب هند نوشته است — تحقیق الملهند — در واقع نه جغرافیاست نه تاریخ، گنجینه‌ایست از تمام معلومات راجع به سرزمین هند آن هم بر اساس تحقیقات درست علمی، و این کتاب یک نمونه و یک شاهکار از تحقیق بی‌شائبه مسلمین است در زمینه مسائل راجع به جغرافیای انسانی و فولکلور. یک شاهد دیگر بر این کنجکاوی علمی و بی‌شائبه مسلمین جستجویی است که در باب تعیین محل غار اصحاب کهف و سد یا جوج کرده‌اند. واثق خلیفه، بنابر مشهور، محمد بن موسی الخوارزمی منجم و ریاضیدان معروف را در رأس یک هیئت برای تحقیق در باب محل و کیفیت اجساد اصحاب کهف به روم فرستاد و او در تپه‌یی نزدیک شهر افسوس، کهف و اجساد اصحاب

آن را مشاهده کرد و در مراجعت گزارش کار را بخلیفه داد. داستان این مأموریت علمی در کتاب ابن خردادبه نقل شده است و صحت این مأموریت را مورخین اروپائی هم تصدیق کرده‌اند.^{۸۷} مسافرت سلام ترجمان هم که برای تعیین سد یاجوج کرد به‌اسر همین خلیفه بود. بموجب قرآن (۹۷/۸-۹۵) گشوده شدن راه یاجوج و مأجوج نشانه‌ی است از اقتراب وعد حق. اما یاجوج و مأجوج چه کسانی بوده‌اند محل بحث بوده است و گفتگو. برحسب تحقیقات امروز یاجوج و مأجوج نام عربی دو قبیله بوده است از حدود ارمنستان و قفقاز که از ساکن خویش غالباً سرزمین سوریه و فلسطین را تهدید می‌کرده‌اند.^{۸۸} سدی هم که ذوالقرنین در مقابل آنها ساخت می‌بایست مربوط به همین حدود باشد و حاکی از وجود تهدید در قرب ساکن اقوام عرب و یهود. به‌همین سبب بود که سلام ترجمان هم برای بررسی محل سد به ارمنیه و قفقاز و خزر می‌رود، نه به چین که بعدها در تصور عامه دیوار آن با سد یاجوج اشتباه شده است. در هر حال، باوجود آنکه سعی مقدسی برای آنکه تمام دریا‌های عالم را منحصر به دو بحر قلمداد کند — بحر الروم و بحرالصین — با معارضه شدید علماء مواجه شد،^{۸۹} سعی در فهم آنچه در قرآن راجع به مسائل مربوط به جغرافیا و احوال بلاد و بحار و جبال هست نیز همواره یک محرک بی‌شائبه بوده است برای اشتغال مسلمین به جغرافیا.

جستجوی عجایب بلاد که طبعاً جالب و گاه خیال‌انگیزست در نزد مسلمین نیز مثل یونانیها و حتی اروپائیان کتب سفرنامه و گاهی کتب جغرافیائی مبتنی بر آنگونه سفرنامه‌ها را احياناً مشحون از اغراقهای گزاف‌آمیز و قصه‌های باورنکردنی کرد. خاصه قصه‌هایی که بحیریمیان در باب چین و هند و بلاد دوردست نقل می‌کردند با شوق و علاقه عام مواجه می‌شد. معذراً، اخبار درست و دقیق که در کتب جغرافیا و

گزارش سیاحان نقل می‌شد قلمرو اطلاعات جغرافیائی مسلمین را بنحو حیرت‌انگیزی از اطلاعات قداماء یونان وسیعتر کرد. در قصه مغرورین - سچندن ملاح جسور از اعراب مغرب - که گویند در جستجوی بحر ظلمات طی چندین ماه در دریاها به‌سیر و سیاحت پرداختند می‌توان همان شور و شوق اکتشاف را یافت که قرن‌ها بعد از آنها، حتی قرن‌ها بعد از ادیسی که تفصیل این قصه را در *نزهة المشتاق* خویش آورده است، امثال کریستوف کلمب و امریکو وسپوس و ماژلان و دیگران را به‌سیر بحرها واداشت. آیا مسلمین در جنوب اقیانوس اطلس، چنانکه از این گزارش ادیسی بر می‌آید، واقعاً به‌نوعی مردم سرخ‌پوست برخورد کرده‌اند؟ اگر برخورد داشته‌اند باز روایت ادیسی شکل قصه دارد و مبالغه. در هر حال، روایت حاکی است از کنج‌کاوی سیاحان و جسارت ملاحان مسلمین و اکتشافات ماجراجویانه‌شان در بحر و دربر.

قدیمترین اطلاعات جغرافیائی در باب روسیه گزارش ابن فضلان است که از جانب‌المقتدر خلیفه عباسی به‌دربار شاه بلغار رفته است و گزارش او در *معجم البلدان* یاقوت نقل شده است. المهلبي در سال ۳۷۵ هجری در کتابی که برای خلیفه‌العزیز بالله فاطمی نگاشت توصیف دقیقی از بلاد سودان نوشت که تا آن وقت بیسابقه بود. در حدود سنه ۴۰۰ هجری یک بحریمای مسلمان با سفینه‌یی هندی حتی سواحل افریقای جنوبی را دید^۹ از طریق بحر سند قسمتی از سواحل چین تا کره مورد سیاحت بحریمایان مسلمان شد و قرن‌ها قبل از اروپائیان، مسلمین ژاپن را شناختند. نام این سرزمین مجهول را محمود کاشغری جبرکه (Djabarka) یاد می‌کند و رشیدالدین فضل‌الله چیمنگو (Tchimengou) که ظاهراً هر دو مصحف چیزشیه (Tchibengou) است و این همان نام است که مارکوپولوز به‌نگو (Zipengu) یاد می‌کند و نزدیکست به شکل تلفظ امروز فرانسوی و انگلیسی آن. بعضی جغرافیانویسان اسلام،

ظاهراً از روی فرضیات یا اطلاعات هندوان، قرن‌ها پیش از کشف قاره آمریکا برخوردند به اینکه در آنسوی نیمکره مسکون هم باید خشکی باشد و همین فرضیه بود که وقتی به کریستف کلمب رسید وی را به کشف قاره جدید رهنمون شد. بدرستی دانسته نیست که ازین گنجینه تحقیقات جغرافیائی مسلمین، اروپائیا — قبل از شروع اکتشافات جغرافیائی خویش — تا چه حد خبر داشته‌اند اما لااقل کتاب ادربیسی عالم مسلمان اندلسی — که مجموعه‌بی از جغرافیا و نقشه‌عالم را از روی کتب سابقین برای راجر دوم پادشاه نورمان جزیره سیسیل تصنیف کرد و آن را *نزهة المشتاق* یا *دجریه* نام نهاد نمی‌بایست برای اروپائیا مجهول مانده باشد.^{۹۱} و با آنکه تلخیصی از آن فقط در سال ۱۶۱۹ در روم منتشر شده است گمان می‌رود، مندرجات کتاب برای علماء مسیحی قرن دوازدهم — از سیسیل و ایتالیا و سایر بلاد مجاور — تا حدی معروف و احیاناً مورد استفاده واقع شده باشد. چنانکه تقویم البلدان ابوالفدا هم حتی در نیمه اول قرن هفدهم میلادی هنوز مورد استفاده اروپائیا بود. به عقیده پاره‌بی از اهل تحقیق، اروپا در تمام قرون وسطی اثری که آن را بتوان با کتاب ابوالفدا مقایسه کرد بوجود نیاورد^{۹۲} *نزهة المشتاق* ادربیسی هم که قبل از آن تألیف یافت در اروپا تأثیر قابل توجه داشت. نقشه‌های ادربیسی درین کتاب نمونه کمال نقشه‌برداری بود در دوره‌بی که هنوز اروپا قرون وسطای خویش را می‌گذرانید و ازین عوالم بی‌نصیب بود. اگر اندکی بعد ازین دوره، آن شور و شوق عهد اصف‌خوری و مقدسی در مسلمین برای تحقیقات جغرافیائی باقی نماند هنوز سیاحت‌نامه‌هائی مثل کتاب ابن جبیر و ابن بطوطه برچوید می‌آید. بعلاوه، یک توفیق بزرگ مسلمین تألیف *دائرة المعارف* بزرگ جغرافیائی یا قوت است به نام *معجم البلدان* که در جغرافیا و احوال بلاد و اقوام عالم همان مقاسی را دارد که شاید فقط برای تاریخ ابن اثیر و کتاب حاوی رازی باید قائل

شد. این مایه آشنایی با ممالک و مسالک بی‌شک ارتباط مستقیم داشت با فعالیت بازرگانی مسلمین. در طی چندین قرن قبل از جنگ‌های صلیبی بحر متوسط — مدیترانه — تقریباً در انحصار بحریمایان مسلمان بود. چنانکه بحر احمر، دریای هند و خلیج فارس نیز در آن مدت شاهد جنب و جوش بازرگانان اسلام بشمار می‌آمد همانطور که راه‌های کاروانی نیز مسیر امتعه و تجارت آنها بود. محصولات کشاورزی و صنعتی مسلمین در شرق و غرب عرضه می‌شد و حاصل آن پیشرفت صنعت و زراعت بود در شرق و غرب. بعضی مرکبات و میوه‌ها را مسلمین از طریق شام و فلسطین به اسپانیا منتقل کردند، همچنین زراعت نیشکر را که مسلمین از هند آموخته بودند صلیبیها از مسلمین اخذ کردند. اول کسی که در اروپا پنبه کشت بنابر مشهور، مسلمین بودند. بعلاوه، منسوجات مسلمین در بازارهای اروپا خریدار بسیار داشت، الفاظ موصلی (Muslin) دمشقی (Damask) عتایی (Tapis) که در زبانهای اروپائی هست یادگار است ازین جنب و جوش بازرگانی مسلمین، چنانکه کلمات Tariff (تعرفه)، Bazar (بازار)، Magazin (مخزن)، Douane (دیوان) Checque (چک، الصک) Caravan (کاروان)، هنوز از آن دوران فعالیت بازرگانی مسلمین حکایت دارد. تجارتی چنین پر جنب و جوش مقتضی معرفت درست مسالک بود، و آشنائی با اقوام و نژادهایی چنین گونه‌گون شناخت جغرافیا و تاریخ آنها را اقتضا می‌کرد.

۱۵

در تاریخ‌نویسی اولین سرمشقی که مسلمین پیدا کردند عبارت بود از خداینانه‌ها — کتب پهلوی، که اساس حماسه ملی ایران بشمار می‌آمد. در جاهلیت، آنچه از نوع تاریخ نزد اعراب رواج داشت انساب قبایل و «ایام» و حروب بود که باشعر و قصه آمیخته بود. و رای آنها آنچه از اخبار راجع به انبیاء یهود، یا شاهان بابل و مصر و شام به گوششان می‌خورد نزد آنها به عنوان اساطیر تلقی می‌شد — اساطیر — الاولین. با اینهمه، نسبت به اخبار، خاصه آنچه مربوط بود به احوال سواران، دلاوران، شاعران، و خطیبان غالباً اظهار علاقه می‌کردند و نقل اینگونه اخبار — که رنگ قصه و شعر داشت — نزد آنها شورانگیز بود و جالب. ازین رو در مجالس خلفاء و امراء اموی معرکه اسمار و اخبار گرم بود و حتی معاویه، چنانکه مسعودی نقل می‌کند، قسمتی از اوقات فراغت را اختصاص به شنیدن ایام عرب و اخبار عجم داده بود که گاه نیز از روی کتب — ظاهراً از متن غیر عربی — یرایش می‌خوانده‌اند یا ترجمه می‌کرده‌اند. نیز منصور عباسی و هارون الرشید به اخبار و اسمار علاقه نشان می‌داده‌اند. همین علاقه — بعلاوه شوق مسلمین به

دانستن اخبار راجع به سیرت پیغمبر—سبب شد که به تألیف در سیر و مغازی اقدام کنند. این مغازی و سیر نیز نخست به همان شیوه نقل احادیث تدوین شد نهایت آنکه برسم نقل اسماء و اخبار عرب در آنها به اشعار و قصص نیز استشهاد شد. چنانکه وقتی ابن هشام خواست سیره ابن اسحق را تہذیب و تلخیص کند کار عمده اش عبارت بود از حذف اشعار و ابیات زائد و احياناً معمول که در آن وارد شده بود. تحقیق در باب مغازی و فتوح هم، از جهت احکام راجع به فتح و خراج و عهود و ذمه و مسائل مربوط بدانها اهمیت داشت و از همین رو مورد توجه مسلمین واقع گشت. چنانکه بررسی در سنت و حدیث نیز معرفت احوال صحابه را اقتضا می کرد و طبقات الصحابه — مثل کتاب ابن سعد — نیز در واقع تواریخ اسلامی بودند درباره پیغمبر و اصحاب. حل و فهم اشاراتی هم که در قرآن — یا حدیث — به اخبار و حوادث اسم و اقوام گذشته — خاصه یهود و نصارا و عرب بائده — می شد نیز یک محرك دیگر بود جهت توجه مسلمین به تاریخ. منبع اینگونه اطلاعات هم البته کتب سریانیها بود — و گاه کتب ایرانیها.

بعلاوه، حس کنجکاری مسلمین و تماس دائم آنها با اقوام و امم مختلف ممالک فتح شده آنها رانه فقط به آشنایی با اخبار گذشته یونان، ایران، و روم علاقه مند می داشت بلکه نیز بجستجوی اخبار راجع به هند، ترك و حتی چین و افریقا می کشافید. توسعه قلمرو اسلام مسلمین را به همه این ممالک و اقوام مرتبط و علاقه مند می کرد. در آن زمانها تواریخ قدیم یونان — از قبیل هردوت و توسیدید — که دیگر دولتهای مورد بحث آنها محو شده بود و دولتهای دیگر به جای آنها آمده بود، برای مسلمین چندان جالب توجه نمی توانست باشد. بعلاوه، علاقه یی که عباسیان و برامکه و آل سهل به طرز حکومت و اداره عهد ساسانیان نشان می دادند همراه با نظر رقابت یا عنادی که با بیزانس — وارث

یونان و روم قدیم — ابراز می کردند سبب می شد که مورخین در شیوه تاریخنویسی هم به مآخذ ایرانی بیشتر رجوع کنند و به سبک و سنت نویسندگان خداینامه ها. همین نکته سبب شد که تواریخ مسلمین، بر خلاف تواریخ یونان و روم قدیم، بیشتر مبتنی شود بر نقل جزئیات قصه ها و عدم توجه کافی به تبیین اسباب و علل حوادث. این تمایل به نقل جزئیات و اشتغال به حماسه و قصه، کتب فتح — یا مآخذ آنها را — رنگ خاصی از تعصبات داده است چنانکه در روایات ابو مخنف و سیف بن عمرو و عوانة بن عبدالحکم و ابوعامر بن شراحیل بسیاری از اختلافات ناشی است از رنگ تعصبات قومی، حزبی، و مذهبی آنها و این است که در استفاده از کتب فتح و مغازی قدیم مورخ را به احتیاط تمام واسی دارد و قسمتی از تاریخ خلفاء ظاهراً بسبب همین رنگ تعصبات که در منشأ روایات آنها هست امروز هنوز بشکلی است که از لحاظ مورخ قابل اعتماد کلی نیست.

تألیف تواریخ عمومی، که قدیمترین نمونه موجود آن تادیک — الیعقوبی است از ابن واضح — یک مورخ شیعه — بی شک یک شاهکار بزرگ مسلمین است در تاریخنویسی. کتاب عظیم طبری که شکل و وقایعنامه دارد یک دائرة المعارف تاریخی است، آگنده از معلومات و اطلاعات سودمند و گوناگون. مردج الذهب مسعودی و التنبیه والاشراف او نیز تاریخ عمومی بشمارند و این کتابها بعدها بوسیله مسکویه و ابن اثیر و ابن الجوزی و ابوالفدا و ابن خلدون و ذهبی و ابن تفری بردی تذیل و تکمیل شدند و مآخذ اصلی شدند برای تاریخ امم و اقوامی اسلامی چنانکه طبقات و وفیات و تراجم نیز در آثار کسانی امثال سمعانی، ابن خلکان، کتبی، صفدی، قفطی، ابن ابی اصیبعه و دیگران مورد توجه گشت و اینهمه گنجینه ارزشمندی شد برای تحقیق در تاریخ و تمدن اسلامی.

بهر حال، مسلمین در تاریخ کتابهای بسیار زیادی بوجود

آوردند، و هیچ قومی قبل از شروع عصر جدید درین رشته به پایه مسلمین نرسیده بود.^{۹۳} شاید برین میراث عظیم مسلمین نیز عیوبی وارد باشد و از آنجمله است آمیختن وقایع با قصه‌ها، ذکر روایات متناقض، نقل روایات غیر معتول یا مبالغه‌آمیز، اظهار تملق نسبت به ارباب قدرت و با سکوت از بیان معایب و مفاسد آنها. اما درباره بعضی ازین ایرادها باید توجه به مقتضیات عصر داشت و روزگار مورخین گذشته را با احوال مورخین ممالک آزاد امروز قیاس نباید کرد همچنین طرز فکر قدما را نباید با نوع تفکر مردم امروز سنجید چنانکه انتظار خواننده قدیم از کتاب تاریخ و نحوه بدست آوردن مآخذ اخبار هم با آنچه امروز هست تفاوت دارد و توجه به این نکات شاید سبب شود که محقق امروز در نقد مورخین گذشته اسلامی به مبالغه و افراط نگراید.^{۹۴} معهذا، کار مورخین اسلام در مقایسه با کار قدماء یونان و روم — شاید با چند استثنا — و مخصوصاً در مقایسه با کار مورخین اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از آن شایسته تحسین و اعجاب است.

در تاریخ نویسی مسلمین، یک خاصیت بارز عبارتست از علاقه‌ی که قریب به احوال امم مختلف دیگر داشته‌اند. نه فقط درباره بابل، مصر، ایران، یهود، یونان، و روم اطلاعات امثال مسعودی، یعقوبی، دینوری و طبری مبتنی بر مآخذ قابل اعتمادست بلکه درباره اقوام هند، سודان، ترک، چین، و فرنگ هم در آثار بیرونی، مسعودی، یعقوبی، ابن اثیر و رشیدالدین فضل‌الله معلومات دقیق هست و حاکی از دقت و کنجکاوی. بررغم ایرادهایی که بر بعضی ازین مورخین، لااقل در پاره‌ی مواضع محدود، وارد به نظر می‌آید مورخین بزرگ اسلام غالباً در کار خویش بحد امکان دقت و حتی وسواس داشته‌اند.

تقید بعضی از آنها — مثل طبری — در نقل و ذکر اسانید البته تضمین عملیه‌ی بوده است در صحت نسبی مطالب و روایات. این شیوه

که در واقع از اهل حدیث اخذ و تقلید شده است تاریخ را نزد طبری سلسله‌یی از روایات کرد که مورخ، هر روایت را از یک راوی نقل می‌کند و او نیز از یک یا چند راوی دیگر تا برسد به کسی که شاهد واقعه بوده است یا آنکه واقعه در ایام وی رخ داده. این ذکر اسانید که بمنزله ذکر مآخذست در تاریخ امروز می‌بایست مورخ را از وقوع در خطا یا لااقل از وقوع در مسؤولیت، برکنار دارد. اما عیب عمده‌اش آنست که بسبب اختلاطات — و احیاناً تناقضات که در روایات آنها ممکن است روی داده باشد — ایجاد یک سلسله منظم از حوادث و بررسی علت و معلول را در سلسله حوادث دشوار می‌کند و مورخ را از قضاوت در اسباب و نتایج باز می‌دارد. شک نیست که این یک عیب عمده است که در تواریخ اسلامی هست اما در تواریخ سایر اقوام قدیم هم بدون آنکه کارشان مبتنی بر ذکر اسانید باشد نظیر این ایراد وارد است. در ضبط نام و انساب نیز کار مورخان اسلام دشوار بوده است اما آن را غالباً با دقت تمام انجام داده‌اند. امکان وقوع اشتباه در نام و نسب اشخاص بسا که منتهی شود به انتساب حوادث مختلف به شخص واحد. ازین رودر معرفت رجال توجه به این نکته را مورخین ضروری یافته‌اند قصه جالبی که ابن خلکان درباره قاضی ابوالفرج المعافی بن زکریا النهروانی ذکر می‌کند در واقع یک هشدار و تنبیه است برای مورخ. وی از قول این قاضی نقل می‌کند که یک سال حج می‌کردم و در ایام تشریق در منی بودم. شنیدم کسی می‌گوید: ای ابوالفرج، گفتم شاید مرادش منم. باز گفتم درین مردم بسیار کسان هستند که ابوالفرج کنیه‌شان باشد جوابش ندادم. منادی چون دید کسی جوابش نداد فریاد زد: ای ابوالفرج — المعافی. خواستم به او جواب دهم باز گفتم ممکن هست ابوالفرج دیگری هم باشد که اسم او معافی است ازین رو جوابی ندادم تا آنکه باز گشت و ندا داد: ای ابوالفرج — المعافی، ذکر و التزم از ...

نماید که مرا ندا می دهد چون اسم و کنیه ام را ذکر کرد و همچنین بدرم و شهری را که بدان منسوبم نام برد. پس گفتم: اینک من، چه می خواهی؟ گفت: شاید تو از نهروان شرق هستی؟ گفتم بلی. گفت، آنکه ما می خواهیم از نهروان غرب است.^{۱۵} این است حکایتی که ابن خلکان نقل می کند و هنوز هم می تواند برای مورخ آموزنده باشد و عبرت انگیز. از اینها گذشته در ضبط سنین هم کار مورخ مقتضی دقت بوده است و تجسس بسیار. همین ابن خلکان در ترجمه حال ابوالوفاء بیزجانی ذکر می کند که تاریخ وفاتش را نمی دانستم جایش را در ترجمه حال وی سفید گذاشتم بیست سال بعد آنچه را می جستم در کتاب ابن اثیر یافتیم به اینجالحاق کردم.^{۱۶} این مایه دقت و وسواس البته ضبط مورخ را قابل اعتماد می کرد. بعلاوه، مورخ در تهیه مواد و تطبیق و تنظیم آنها نیز غالباً همین اندازه دقت و وسواس داشت. یعقوبی با دقت و علاقه، اخبار و اطلاعات راجع به بلدان مختلف را از اهل محل می پرسید و از آنمیان فقط آنچه را اشخاص موثق تصدیق می کردند ضبط می کرد. بعد هم در مسافرت های خویش راجع به آن مطالب جداگانه تحقیق می کرد. سعودی برای جمع آوری اطلاعات دقیق مسافرت های طولانی کرد چنانکه در آسیا تا هند و سیلان و در افریقا تا زنگبار رفت. بیرونی در مقدمه المآل المباحیه چنان دقت و احتیاطی در شیوه تحقیق توصیه می کند که گوئی آن مقدمه یک محقق امروزیست و ماللهند او حتی با موازین امروزی نیز شاهکار تحقیق در تاریخ و عقاید محسوبست. ابن مسکویه حتی در بیان سیرت و احوال پیغمبر از بیان اموری که قبولش با عقل صرف ممکن نیست و حاجت به ایمان و اعتقاد دارد خودداری می کند و ابن خادون در قضاوت راجع به مسائل تاریخ نهایت تعقل و احتیاط را توصیه و عمل می کند.

یک خاصیت دیگر در آثار غالب مورخین اسلامی، قضاوت های

صریح و غالباً قاطعی است که در باب اخلاق و روحیات رجال و حکام عصر دارند. مسعودی، ابن خلکان، و بیهقی مخصوصاً توجه خاصی به بیان شمایل و احوال اشخاص مورد بحث نشان می‌دهند. درست است که غالباً این اوصاف عام و حتی مجمل است اما در بعضی موارد چنان دقیق و روشن است که تصویر نزدیک به واقع احوال و اخلاق اشخاص مورد بحث را بدرستی و وضوح در ذهن خواننده القاء می‌کند. با آنکه طبع عامه از تاریخ معمولاً بیان شکوه و جلال اشخاص غالب را طلب می‌کند و همین نکته نیز—غیر از اسباب و موجبات دیگر—سورخ را گهگاه به تملق سرائی وامی‌دارد در بین مورخین اسلامی کسانی هستند که بدون مداهنه و باشجاعت و صراحت از احوال و اعمال سلاطین و حکام قاهران نقاد کرده‌اند. ابن الطقطقی مؤلف کتاب الفخری گهگاه چنان از عباسیان انتقاد می‌کند که در آن اعصار فقط از یک شیعی بی‌پروا چنان بیانی ممکن بود صادر شود. ابن عربشاه احوال تیمور را بشدت انتقاد می‌کند که بوی غرض از لحن کلامش بر می‌آید. حتی صابی که به امر عضدالدوله کتاب الملاحی را می‌نوشت این اندازه شهادت داشت که در جواب یک دوست—وقتی از او پرسید به چه کار اشتغال دارد—با صراحت بیان جواب دهد: مشتی باطلیل بهم می‌بافم. این مایه صراحت را فقط یک محیط آزاد که در آن تسامح و بی‌تعصبی شیوه‌ی جاریست در چنان روزگارانی ممکن بوده است اجازه دهد.

عدم توجه به تبیین دقیق حوادث، و اکتفا به ذکر جزئیات که بعضی بر مورخین اسلامی عیب گرفته‌اند اختصاص به آنها ندارد. سعی در تحقیق و شناخت علل و اسباب حوادث تاریخی در اروپا هم سابقه زیاد ندارد و حتی در قرن هفدهم میلادی بوسوئه هم مثل طبری حوادث را فقط بر اصال مشیت تعبیر می‌کرد. معذراً در بین مسلمین توجه به اسباب و علل هم بوده است چنانکه ابوعلی مسکویه در تجارب الامم به

تبیین حوادث بیشتر اهمیت می‌دهد تا به نقل روایت. اما ابن خلدون که که در عصر خویش تا حدی پیشرو اسپنگلر و نوینی بشمارست ظاهراً اولین مورخی است که در پرتو تعقل و استدلال کوشید تا حوادث تاریخ را بوسیله علل طبیعی آنها تبیین کند. بدینگونه، وی در مقدمه خویش نه فقط یک دید تازه برای تاریخ بلکه یک «علم تازه» را در زمینه تاریخ بوجود می‌آورد: فلسفه تاریخ.

در هر حال، طبقه این خلدون در تبیین تاریخ بر آنچه یونانیها — امثال توسیدید — می‌شناختند برتری بارز داشت^{۹۷} نه فقط بدان سبب که وی حوادث و تجاربی بیش از آنکه توسیدید می‌شناخت در پیش چشم داشت بلکه بیشتر بدان سبب که وی فیلسوفانه‌تر به قضایا و حوادث می‌نگریست. در حقیقت، شیوه‌ی که ابن خلدون در تحقیق فلسفه تاریخ و اسباب و علل ظهور تمدن و توحش پیش‌گرفت در اروپا هم تقریباً تا پیدایش ویکو (Vico) نظیر نیافت. شاید مونتسکیو راهم از بعضی جهات بتران با او مقایسه کرد و اگر هردو، آگوست کنت، و هربرت اسپنسر با آثار و آراء او آشنائی یافته بودند بیشک نتایج تحقیقاتشان رنگ دیگر داشت.

اهمیتی که دین در نزد مسلمین داشت و به آن جهت همه چیز دیگر در واقع فرع و تابع آن محسوب می شد سبب گشت که اهل تحقیق توجه خاص به عقاید و مذاهب اقوام مختلف پیدا کنند و این نکته همراه با ارتباط و تماس دائم و روزانه ای که مسلمین با پیروان ادیان و شرایع وارد یا موجود در قلمرو اسلام داشتند منتهی شد به پیدایش علم ملل و نحل، و علم کلام. در واقع، با وجود ضعف ها و احیاناً تعصب جزویی هایی که در بعضی تألیفات مسلمین — مانند بغدادی، اسفراینی، ابن حزم و حتی شهرستانی — هست این آثار راجع به ملل و نحل حاکی از حداکثر توفیقی بود که در دنیای تعصب آلوده قرون وسطی در اینگونه مطالعات نیل بدان قابل تصور بود. یونانیهای قدیم هم البته نسبت به ادیان و عقاید اقوام مختلف و شناخت آنها بی علاقه نبودند، هرودوت و استرابو درباره دین مصر و بابل اطلاعات پراکنده ای در طی اسفار و تحقیقات خویش بدست آوردند که مدتها قبل از کشف خطوط و اسناد قدیم — با اهمیت تلقی می شد. درباره زرتشت و مغان هم در کتب یونانیها معلومات بسیار — اما مبهم و افسانه آمیز — آمده است و بعضی محققان

مثل بنونیست (Benveniste) نیز سعی کرده اند که از مجموع آنها تصور درست و روشنی درباب مذاهب ایرانی بدست آورند. با اینهمه، آنچه یونانیها درباب ادیان و مذاهب اقوام گونه گون جمع کردند نه نظم و ترتیب علمی داشت، نه هدف آن تحقیق علمی و نظری بود، از نوع اخبار و گزارشهای جهان دیدگان بود و بیشتر برای جلب حس اعجاب یا تعجب در یونانیان. مطالعه علمی در ادیان و مذاهب اقوام مختلف، در واقع بوسیله مسلمین بوجود آمد و برای بوجود آمدن آن هم تسامح محیط اسلامی اوایل عهد عباسیان و شور و شوق مأمون خلیفه و معتزله بغداد لازم بود.

در حالی که چندی پیش اسویها جعدبن درهم و غیلان دمشقی را در ظاهر به اتهام عقاید بدعت آمیز و در واقع بسبب اتهامات سیاسی هلاک می کردند در اوایل عهد عباسیان مجلس مأمون خلیفه، محل بحث آزاد بود درباب عقاید و مذاهب مختلف. درست است که این تسامح فکری مانع از آن نبود که خلیفه با بعضی عقاید که مخالف اسلام می دانست مبارزه کند اما فی المثل خوشنوتی که در محنة احمدبن حنبل نشان داد بعد از بحث و فحص علمی بود. در هر حال، روزهای سه شنبه، بنابر مشهور، علماء و محققان از اهل فقه و دیانات و مقالات دربارگاه این خلیفه حاضر می آمدند در حجره یی خاص جمع می شدند، طعام می خوردند و دست می شستند. آنگاه به مناظره می نشستند و در حضور خلیفه با نهایت آزادی سخن می گفتند. چون شب فرا می رسید دیگر بار طعام می خوردند و بپراکنده می شدند.^{۹۸} درین مجالس پیروان و پیشوایان ادیان مختلف حاضر می شدند چنانکه از غیر مسلمین گهگاه کسانی امثال آذر فرنبغ پیشوای مجوس و یزدان بخت پیشوای مانویه هم در آن راه داشتند. حتی یک ابالیش زندیک هم که از آئین مجوس برگشته بود درین مجالس ممکن بود با موبد بزرگ زرتشتی در حضور

مأمون گفت و شنود کند. مأمون این گونه مناظرات را وسیله عمده می‌شمرد در جستجوی حقیقت و برخلاف امثال هشام اموی، معتقد بود که غلبه بر خصم باید به حجت باشد نه به قدرت زیرا غلبه‌یی که به قدرت حاصل شود بازوال قدرت هم از بین می‌رود اما غلبه‌یی که به حجت حاصل آید هیچ چیز نمی‌تواند آن را از میان ببرد.^{۹۹} این مجالس که گاه در طی آنها حتی امام علی بن موسی الرضا با ثنویه یا نصارا احتجاج می‌کرد طبیعی بود که مباحثات راجع به ادیان و مذاهب را مورد توجه مسلمین سازد. درست است که این مناظرات — وعلاقه خلیفه به اینگونه مجالس — از عهد متوکل به بعد از بین رفت و خلفا و سلاطین دیگر هم جز در موارد نادر بدین کار توجه نکردند اما علاقه به اینگونه مسائل در بین علماء باقی ماند و کتب و رسالات در مباحث مربوط به این مناظرات تألیف شد و علم کلام راه واقعی مجادله به احسن را که عبارت از ایراد ادله مناسب و موافق افهام و عقول مختلف باشد یافت.^{۱۰۰}

بسبب مدارا و مسامحه‌یی که مسلمین در معامله با اهل کتاب رعایت می‌نمودند و بسبب ارتباط و مراوده‌یی که در بیشتر امور و شؤون طبعاً بین آنها و اهل کتاب پیش می‌آمد مکرر در مجالس و اسواق فرصتهایی پیش می‌آمد که در برتری ادیان بین آنها بحث و مناظره در گیرد و غالباً کار مناظرات شفاهی به تألیف کتب و رسالات منجر می‌شد و این امر مستلزم آشنائی طرفین بود به کتب و عقاید یکدیگر. مسلمین از خیلی قدیم با کتب تورا و انجیل آشنائی حاصل کردند. احتمال می‌رود یک تورا قدیم عربی وجود داشته است که اشارات قرآن در باب تورا به آن مربوط و با آن منطبق بوده است، و آن با تورا امروز یهود تفاوت داشته است.^{۱۰۱} اما بهر حال مسلمین با تورا معهود یهود آشنائی داشته اند چنانکه یکجا ابن قتیبه در کتاب المعارف^{۱۰۲} نقل می‌کند که بعضی احادیث را با مندرجات تورا تطبیق کرده است. همچنین

علی بن ربیع طبری در کتاب الدین والدوله مطالبی بنقل از توراۃ نقل می کند که با توراۃ مطابقت دارد. علتش البته آنست که وی جدید الاسلام بوده و از کتب موجود یهود اطلاع درست و مستقیم داشته است؛ سایر مسلمین هم آنچه از توراۃ نقل کرده اند غالباً از ترجمه های عربی توراۃ بوده است و ابن الندیم و مسعودی به این ترجمه های عربی توراۃ اشاره کرده اند. با انجیل نیز مسلمین آشنائی کافی داشته اند، حتی در قرن نهم میلادی یک ترجمه عربی — از روی انجیل سریانی — وجود داشته است. از مورخین اسلامی، یعقوبی خلاصه یی از مندرجات انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا و انجیل یوحنا بدست می دهد و بعضی مطالب آنها را باهم مقایسه می کند. مسعودی نیز که درین گونه مسائل دقت و کنجکاوی کم مانند داشت اطلاعات زیادی در باب مندرجات انجیل و اعمال حواریون بدست آورده بود و حتی توما — طوماس — را به عنوان رسول هندوان نام برد. اطلاعات بیرونی درین باب از مسعودی هم بیشترست و از الآثار الباقیه پیداست که وی با انجیل مختلف و بعضی تفاسیر آنها آشنائی دقیق داشته. حتی از مندرجات انجیل مرقیونیه و بردیسانیه هم واقف بوده است و آنها را در بعضی اجزاء با انجیل نصارا مغایر می یافته. در ترجمه بلعمی هم مطالبی راجع به عیسی و انجیل هست که در متن طبری نیست. بعلاوه، غزالی و ابن تیمیه هم اطلاعات دقیق راجع به انجیل داشته اند و بهمین جهت تأثیر و نفوذ اخلاقیات انجیل در قصص و تمثیلات حکماء و صوفیه هم محسوس است و مشهود. این مایه آشنائی با انجیل و توراۃ مناظرات مسلمین را بایهود و نصارا مبتنی برادله و شواهد دقیق و مستقیم کرد. مسائل مورد بحث غالباً کلی بود و بی تغییر. با یهود بحث در امکان نسخ شریعت موسی بود و بانصارا در مفهوم ثالث ثلاثه و ابن الله. ضمناً با هر دو قوم از تحریف یا قتل کتابهایشان بحث بود و از وجود بشارت که در آن

کتابها بود به آمدن پیغمبر عرب. یهود و نصارا در دفاع از ادیان خویش هم ظهور یک پیغمبر تازه را از میان اسبین رد می کردند هم امکان وقوع تحریف وادر کتابهای خویش. درین مناظرات هر دودسته — مسلمین و اهل کتاب — می کوشیدند تا ضمن دفاع از کتب خویش در کتاب آسمانی طرف دیگر تناقضات بیابند و محالات. همچنین هر دو طرف در دفاع از عقاید خویش تا آنجا که ممکن بود منطقی بودند و معقول. فقط حمله هاشان به یکدیگر گهگاه بیش از حد زبان آوری یک «فصیح» بود و بقول شیخ سعدی مبالغه مستعار.^{۱۰۳} ابن حزم اندلسی دانشمند مسلمان که توراۃ را بدقت خوانده بود آنجا در پیدا کردن تناقضات و محالاتی که — وقتی حمل بر ظاهر عبارت می شد — برای یک کتاب تحریف نشده آسمانی قبولش ناممکن می نمود کار خویش را دشوار نمی یافت چنانکه در کتاب الفصل پنجاه و هفت اعتراض بر توراۃ وارد آورد. در رد قول یهود که نسخ را غیر ممکن — یا لا اقل غیر واقع — می دانند حجتها اقامه می کردند که در جمیع شرایع این امر هست از آنکه در وقتی معین کاری امر محسوب می شود چون آن وقت بگذرد همان کار شاید نهی شود. گذشته از اینها شریعت یعقوب غیر از شریعت موسی بود و یعقوب فی المثل لیا و راحیل را که دو خواهر بودند یکجا تزویج کرد و این در شریعت موسی حرام بود و این خود نشان می دهد که نسخ محال نیست واقع هم هست.^{۱۰۴} یعقوب القرقیسانی، از علمای یهود که در قرن دهم می زیسته در بابی از کتاب الانوادر الهراقب خویش، که به رد مسلمین می پردازد با استشهاد به توراۃ این دعوی مسلمین را که شریعت موسی را بوسیله اسلام منسوخ می دانند رد می کند و حتی می گوید که ختم پیغمبران هم بموجب توراۃ از یهود خواهد بود — نه اقوام دیگر^{۱۰۵} — چنانکه در باب تحریف توراۃ می گوید در تمام شرق و غرب عالم از یهود و نصارا بدون خلاف توراۃ دیگری نمی شناختند و این

توراة را همان کتاب موسی می‌دانند و اگر این قول یهود و نصارا دروغ باشد پس در عالم دیگر هیچ قولی صحت و اعتبار ندارد.^{۱۰۶} با نصارا نیز از همین نوع احتجاجات رایج بود. ابوالبقاء جعفری در رساله تخیل من حرف الانجیل که خلاصه گونه‌یسی از آن بنام الرد علی النصارى در لیدن طبع شده است تناقضات و اختلافات نامعقول بین اناجیل را بتفصیل بر می‌شمرد و آنها را دلیلی می‌گیرد بر وقوع تحریف در اصل آنها.^{۱۰۷} بعلاوه، استعمال عنوان ابن‌واب را در مورد مسیح و همچنین عنوان ابن‌الله ورب و امثال آنها را در حق عیسی از باب استعمال مجاز می‌شمرد و از اناجیل برای این دعوی شواهد مخلف نقل می‌کند.^{۱۰۸} در همان عصر مأمون خلیفه، عبدالله بن اسمعیل هاشمی رساله‌ی به‌عبدالمسیح - ابن اسحق کندی نوشت و ضمن طعن و ایراد بر اناجیل او را به اسلام دعوت کرد. او هم رساله‌ی در رد قول وی نگاشت و او را دعوت به آئین عیسی کرد. علی بن ربین طبری مثل بعضی دیگر از احتجاجگران اسلام می‌کوشید تا در توراة بشارت به ظهور محمد را نشان دهد از آنجمله فقره‌ی از کتاب اشعیا (۷/۲۱ - ۵) نقل می‌کند که در آن اشارتها هست به آمدن دو سوار که یکی بر خر سوارست و آن دیگری بر شتر؛ می‌گوید: این یک بشارت است بر ظهور پیغمبر عرب و آن را هیچ عاقلی نمی‌تواند انکار کند. احتجاجگران نصارا نیز، بیهوده می‌کوشیدند تا انوہیت عیسی را از قرآن اثبات کنند. در حالیکه قرآن بصراحت آن را مردود شمرده بود.

احتجاجات مسلمین اگر همه جا با موازین جدال به احسن منطق نبود، لاقلاً غالباً مبتنی بود بر مطالعه اناجیل. اما در اروپا که تا قرن دوازدهم هیچ ترجمه لاتینی از قرآن در دست نبود، احتجاجات اسکولاستیکها مبتنی بود بر مسموعات و حتی اتهامات. در قرن سیزدهم میلادی، بارتلمی ادسائی (Barthélémy d' Edesse) هنوز در ضمن رد یک تن مسلمان نسبت به شارع اسلام تهمت‌هایی بسی اساس

نامعقول ذکر می کرد^{۱۰۹} که حاکی بود از آفت ناشناخت. این ناشناخت، اقوال اسکولاستیکهای قرون وسطی را در باب اسلام مجموعه‌یی کرده است از اتهامات ناروا و جاهلانه. ابن مایه ضعف منطق را حتی توماس داکویناس که خود به خواهش یکی از رؤساء دوهینیکن رساله‌بی در دسلمین نوشت نیک در می یافت. توماس داکویناس که تأثیر افکار او در شکل فلسفه موسوم به تومیسیم (Thsmisme) هنوز در جریانهای فلسفی اروپا محسوس و باقی است در قرون وسطی بزرگترین متألهان نصارا محسوب می شد و او را از جهت حکمت حتی از ارسطو هم برتر می شمردند. دانته شاعر ایتالیائی وی را شعله حکمت (Fiamma Benedetta) می خواند و آیندگانش او را حکیم فرشته خور (Doctor Angelicus) لقب دادند. با اینحال، همین نابغه واقعی الهیات، وقتی در حدود تألیف کتابی^{۱۱۰} برمی آید تا بقول خود مسلمانان اندلس را از طریق براهین و ادله طبیعی و عقلی به حقانیت دیانت مسیح و بطلان عقاید مسلمین متوجه کند احساس می کند که جز با استدلال و قیاس نمی تواند این تعهد را به انجام رساند. خودش می گوید سبب آنست که یهود راسی توان از روی توراۃ مجاب و متقاعد کرد، اهل بدعت از نصارا را هم می توان با ادله و شواهد منقول از انجیل به راه آورد، اما با مسلمین — که این حکیم بزرگ اسکولاستیک از روی خطا آنها را در ردیف کفار و مشرکین بشمار می آورد — جز با ادله عقلی که پسند طبع سلیم باشد احتجاج نمی توان کرد. اما این ادله باید لامحاله مبتنی باشد بر عقاید واقعی مسلمین که رد آنها منظورست نه بر اتهاماتی که اسکولاستیکها بر آنها وارد کرده اند. مع ذلک سن توماس اعتراف می کند که چون حقیقت آراء و عقاید اهل اسلام را درست نمی داند کارش آسان نیست و درین باب می گوید کار آباء سابقین کلیسا در رد و نفی حجت مشرکان از

کاری که من در احتجاج با اهل اسلام دارم بمراتب آسانتر بوده است چرا که آباء سابقین غالباً خود مدتی از عمر خویش را در شرك بسر برده بودند و چون مبادی و مذاهب اهل شرك را می دانستند رد و نفی آن مبادی برای آنها دشوار نبود بخلاف من که با اهل اسلام حشری نداشته‌ام و طرق حجج و ادله آنها را نیز نمی دانم. توماس داکویناس از روی بعضی منقولات و بطور غیر مستقیم با افکار و عقاید حکماء اسلام — نه منکلمین — آشنائی داشته است. با اینهمه کتاب او — هر چند پیروزی واقعی عقل است — نه مبادی اعتقادی نصارا را توانسته است با ادله عقلی اثبات کند و نه مبادی و عقاید اهل اسلام را — که آنها را واقعاً نمی شناخته است — با براهین قطعی مردود نماید.^{۱۱}

با چنین طرز فکری عجب نیست که اسکولاستیک، اسلام را فقط از راه اتهامات مغرضان بشناسد و حقیقت مبادی و عقاید آن را درک نکند. نه آیا اینگونه احساسات نصارا در قرون وسطی اقتضا داشت که مسیحیت، یک روز اروپا را به عنوان جهاد صلیبی، به خیال تسخیر فلسطین و تمام قلمرو شرق اسلامی بیندازد؟ در دوره‌یی که اروپای غربی و حتی بیزانس نقش اسلام را جز در آئینه شکسته و زنگ گرفته تعصبات خویش نمی دید مسلمین از روی تورات و انجیل ادله‌یی بر صحت نبوت خاصه اقامه می کردند و در عین حال با تسامح و وسعت نظر هوشیارانه اعتراضات منکران را می شنیدند. حتی در ادواری که اروپا در تبه‌های انکیزیسیون می سوخت اقوال زنادقه هم در محیط اسلامی بیش و کم انتشار می یافت و اینهمه بهیچوجه نه در ایمان عامه خلل وارد می آورد نه موجب ضعف و فتور دولتهای اسلامی می شد. اما در قلمرو اسلام احتجاجات تنها بایهود و نصاری نبود. مجوس مخصوصاً در ابران بعد از ساسانیان، نیز درین مناظرات وارد بودند. درین مسلمین مناظره با ثنوییه مجوس ورد عقاید و آراء آنها مورد توجه معتزله بود چنانکه ابوالهذیل علاف بنابر

روایات بالغ بر شصت رساله در مجادله با مجوس تألیف نمود. بعلاوه، مجوسی میلاس نام را — که برای وی یک مجلس مناظره با بعضی علماء ثنوی آراسته بود — به اسلام در آورد و در داستان این مناظره کتابی نوشت به نام میلاس.^{۱۱۲} خود مأمون نیز با مجوس گهگاه مناظره می کرد. چنانکه گویند در خراسان مجوسی بر دست وی اسلام آورد و مأمون او را با خویشان به عراق برد. آنجا مجوس مرتد شد و مأمون او را بخواست و با او مناظره کرد و به اسلام بازش آورد.^{۱۱۳} در مناظره با مجوس و سایر ثنویه — مخصوصاً مسأله خیر و شر مطرح بود و مسأله جبر و اختیار، در دینکرت — کتاب سوم — که هدف آن احتجاج با مسلمین است یک جا می گوید عقوبت خداوند که مسلمین در نشأه عقبی معتقدند خلاف عدلست، چون به این ترتیب خداوند کسانی را عقوبت می کند که نمی توانسته اند طور دیگر رفتار کنند. گویی درین مورد کام و اراده خداوند کاملاً بر خلاف فرمان او بوده است. بعلاوه، در دینکرت اعتراضات سخت بر توحید هست و پیداست تصور خدایی واحد که خیر و شر هر دو مخلوق و ناشی از مشیت او باشد نزد مزدیسنان نامعقول بوده است.^{۱۱۴} درست همین طرز فکر مجوس است که مقالات آنها را — نزد اهل توحید — فاسد و باطل کرده است و از مقوله خرافات و ترهات.^{۱۱۵} بعلاوه، این قول که خیر را به نور و شر را به ظلمت منسوب دارد به نظر متکلمین اسلام لازمه اش اعتذار جانی است.^{۱۱۶} ازین گذشته، وجود دو مدبر قدیم نیز باطل است و اگر یکی از آندو قدیم نباشد عاجز خواهد بود نه مدبر^{۱۱۷} در هر حال، مسأله ای که در مناظره با مجوس و ثنویه مطرح می شد فلسفی و اخلاقی بود و با آنکه مجادله با مجوس بعدها دنبال نشد اما اینهمه، مناظرات مسلمین را با اهل دیانات و مقالات گوناگون رنگ فلسفی داد و مخصوصاً جنب وجوش معتزله به این مباحثات رنگ علمی خاصی بخشید. در هر حال، از همین مناظرات با اهل دیانات بود

که علم کلام نشأت یافت و جالب آنکه حتی علماء زرتشتی نیز در احتجاجاتی که بر ضد یهود، نصاری، و احیاناً خود اسلام می کردند مباحثاتشان بیش و کم رنگ کلام اسلام داشت. کتاب پهلوی شکند گمانیک وچاد در مشاجره با یهود و نصارا و مانویه از استدالات مسلمین مایه می گرفت چنانکه یهود و نصارای عرب هم در اعتراض بر اسلام از همان سنخ ادله یی استفاده می کردند که خود مسلمین در رد منکران اسلام بکار می بردند. این مناظرات اگر هم بقدر اخلاقیات و معنویات پیشوایان اسلام در تشویق منکرین به قبول اسلام تأثیر نداشت لاقلاً بعضی عقول مردد را از تزلزل نجات داد. بعلاوه وقتی مسلمین به فلسفه هم آشنائی یافتند و در مناظرات نیز ادله طرفین تنقیح شد از مجموع آنها غیر از کلام، علم ملل و نعل حاصل آمد که شکل اسلامی تاریخ ادیان بود و غیر از بحث در ادیان و عقاید غیر اسلامی محتوی بررسی در مذاهب اسلامی نیز بود.

۱۷

در ایام مأمون، مسلمین با همان شور و شوقی که به هندسه و منطق روی آوردند به عقاید و مذاهب هم توجه کردند. خود خلیفه با بردباری و خردمندی به دلایل و اقوال دو طرف گوش می‌کرد و آنها را در مناظرات از بدبذنبانی و درشتخویی منع می‌کرد.^{۱۱۸} با اینهمه، آن وسعت نظر و تسامحی را که مأمون نسبت به اهل کتاب داشت نسبت به زنداقه نمی‌توانست نشان دهد. عیب عمده‌یی که از این گونه تسامح حاصل می‌شد آن بود که غالباً، مخصوصاً در مورد شاعران و ادباء، منجر می‌شد به فساد اخلاق و بی‌بندوباری.^{۱۱۹} زنداقه‌یی که بین ادباء این عصر رواج داشت در واقع چیزی بود از همین گونه. درست است که زنداقه هم مثل مجوس از ثنویت دم می‌زدند اما انکار شرایع و تحقیر نسبت به انبیاء و وحی و همچنین بی‌بندوباری در مسائل اخلاقی آنها را نزد مسلمین منفور می‌کرد و تحمل ناپذیر. بعلاوه، نام زنداقه اختصاص به ثنویۀ مائوری نداشت؛ دهریه، اباحیه، شکاکان، و بعضی فلاسفه، حتی بعضی صوفیه نیز — لااقل بعدها — به همین نام خوانده شدند. قبل از مأمون، مخصوصاً در دوره مهدی خلیفه، زنداقه بعنوان یک دسته خطرناک مورد

تعقیب واقع شدند. مأمون نیز نسبت به آنها تسامح را غالباً جایز نمی‌شمرد. در واقع این زناده — خواه مانریه و خواه سایر آنها — دشمن مشترك تمام اهل کتاب تلقی می‌شدند. از این رو مؤلف کتاب پهلوی شکندگمانیک و چار هم فی‌السنل مثل موسی بن میمون حکیم اسرائیل در رد عقاید و آراء آنها می‌گویند. زناده نیز مانند براهمه منکر نبوت بوده‌اند و غالباً می‌گفتند در آداب و رسوم زندگی حاجت به بعث انبیاء نیست.^{۱۲۰} چون آنچه انبیاء می‌آورند یا اعتقل موافق هست یا نیست. اگر هست به پیغمبران چه حاجت، از آنجا که عقل خود آن را ادراک توانند کرد، اما اگر گفته پیغمبران با عقل موافق نباشد قبول آن گفته‌ها جایز نیست. در رد ابن قول زناده، متکلمین اسلام احتجاجات می‌کردند و استدلالات از جمله گفته می‌شد چرا نشاید که پیغمبران چیزی بیابوند که موافق عقل عامه نباشد از آنکه بسا چیزها هست که عقل عامه به حکمت آنها واقف نیست بی‌آنکه خلاف عقل باشند^{۱۲۱} گذشته از اینها، زناده غالباً وجود آفات و شرور عالم را دستاویزی جهت انکار خالق یا تدبیر و حکمت او تلقی می‌کرده‌اند. در این باب از جوابهای قاطع تمثیلی است که در توحید مفضل هست، که امام صادق (ع) در طی آن می‌گوید این طایفه بمنزله آن جماعت از کوراند که به خانه‌یی در آیند آراسته که در آن هر چیزی به جای خویش است و کوران در آن خانه از هر سویی حرکت کنند و چون به اسباب و لوازم خانه که هر یک جای خویش است و هر کدام را فایده‌یی و سودی مخصوص هست برخورد کنند آنهمه را مایه زحمت شمارند و برخداوند خانه خشم و نفرین کنند و سازنده خانه را را ستم دارند که چیزهای بی‌فایده در آنجا گرد آورده است. این طایفه نیز در انکار حکمت و در افتراق بین شرور و خیرات به این کوران می‌مانند^{۱۲۲} در احتجاج با زناده و منکران مبدأ و معاد نکته‌سنجی‌های جالب به‌ائمه و متکلمان اسلام منسوبست که حاکی است از دید فلسفی مسلمین.

چنانکه یکجا امام صادق ع به ابن ابی العوجاء — از زنداقه مشهور — که منکر معاد بود، گفت اگر فرجام کار چنان باشد که تو گویی هم ما نجات خواهیم یافت و هم تو و اگر نه چنان باشد که تو گویی ما نجات یابیم و تو توهلاک شوی.^{۱۲۳} این گفته حکمت آمیز صورتی کهنه از همان بیان معروف پاسکال دانشمند فرانسویست که حکماء اروپا شرطیه پاسکال (Pari de Pascal) خوانده اند — و قرن‌ها قبل از پاسکال در نزد مسلمین گفته شده است.^{۱۲۴} آن زنداقه بی که در جاهلیت بین بعضی طوایف عرب رایج بوده است آیا از نوع گرایش حارث بن عمرو امیرکنده به آئین مزدک بوده است یا از مقوله عقاید دهریه و معطله؟ به این نکته هنوز بتحقیق نمی‌توان جواب قاطع داد. اما دهریه عرب اعتقاد به دهر و انتساب حیات و مرگ خویش را به آن ظاهراً بهانه بی می‌شمرده اند برای تن زدن از قبول قیود دینی و اخلاقی. اگر دهریه قائل به ابدیت ماده و معتقد به حصر معرفت بر مجرد حس بوده اند^{۱۲۵}، ربطی به معطله اعراب جاهلی ندارد که این قول آنها در واقع منشأ تمایلات اباحی آنها بوده است و بدینگونه بنظر می‌آید که زنداقه اعراب جاهلی از همان نوع بی‌بند و باریهائی بوده است که در عهد اموی امثال ولید بن یزید و خالد بن عبدالله قسری، و در عهد منصور و مهدی عباسی امثال ابودلامه، بشار بن برد، مطیع بن ایاس کنانی، حماد عجرد، و یحیی بن زیاد را به عنوان زندیق و ظریف مشهور ساخت و آن در واقع با زنداقه مانویه که امثال صالح بن عبدالقدوس، عبدالکریم بن ابی العوجاء و احتمالاً عبدالله بن مقفع داشته اند تفاوت بسیار داشت. در مبارزه با این تمایلات اباحی و دهری نه مهدی خلیفه کوتاه آمد و نه حتی مأمون. با اینهمه، آشنائی بعضی از مسلمین با مقالات فلاسفه یونان و تأمل در دعاوی براهمه و مانویه نوعی زنداقه بوجود آورد تقریباً از آنگونه که بعدها اروپا به عنوان نیهیلیسم می‌شناخت و آن، هم مبدأ و معاد را انکار می‌کرد هم نبوت و

تشریح را. از آنجمله محمد بن زکریای رازی، ابن الراوندی، و از بعضی جهات ابوالعلاء معری را می‌توان از این گونه زنداقه شمرد. محمد بن زکریا (متوفی ۳۱۳) که قائل به قدمای خمسه — خدا، نفس، ماده، زمان و مکان — بود چنانکه از اعلام النبوة النبوة ابوحاتم رازی که در رد اوست بر می‌آید منکر تمام انبیاء بود و سخنان آنها را متناقض و نامعقول می‌یافت. بعلاوه، کثرت و وفور شرور عالم را بهانه‌بی برای رد و انکار عنایت الهی و حکمت بالغه می‌دید. وقتی کلام ابن سیمون حکیم یهودی را که در رد وی می‌گوید این نادان وجود را فقط در شخص خویش در نظر می‌گیرد و چون کاری بخلاف مرادش برآید بقین می‌کند که وجود یکسره شراست، در صورتیکه اگر انسان وجود را نیک اعتبار کند و دریابد که نصیب او از وجود اندک است حقیقت بر او روشن می‌شود.^{۱۲۶} مطالعه کنیم یک بار دیگر متوجه می‌شویم که زنداقه دشمن مشترک همه ادیان بوده است و در مبارزه با آن یهود و نصارا هم با مسامین همداستان بوده‌اند. در این گفت و شنود قرنهای کهن، در فلمرو اسلامی همان احتجاجات و استدالات مطرح است که چندین قرن بعد لایب نیتس حکیم آلمانی را به رد کلام پیربل فیلسوف فرانسوی وامی‌دارد.^{۱۲۷} ابن الراوندی (متوفی ۲۴۵ یا ۲۵۰) نیز بنابر مشهور قائل به قدم ساده بوده است و عالم را محتاج صانع نمی‌شمرده است. بعلاوه، در طی رسالات خویش، هم به انکار نبوت پرداخته است، هم به انکار معاد و وعید. وی نیز در وجود شرور و آفات دستاویزی می‌یافته است برای انکسار حکمت و رحم الهی. در کتابی به نام التعلیل والتجویر گفته است کسی که بندگان خویش را به بیماری و ناداری دچار می‌کند و بعدهم آنها را دچار عذاب جاودانی می‌سازد نه حکیم است نه رحمت دارد و نه حد و اندازه عقوبت و گناه را می‌شناسد.^{۱۲۸} درین بیان ابن الراوندی همان اعتراض مشهور ثنویه را می‌توان یافت که حتی در دینکرت آمده

است و بیداست که زندقه — در مفهوم فلسفی خویش — از آراء ثنویه — مانویه و حتی مجوس — جدا بوده است. از سعی ارزنده‌یی که ابوالحسن خیاط با تألیف کتاب الاقتصاد در رد عقاید وی کرده است پیداست که معتزله اقوال او را تا چه حد مایه خطر می‌دیده‌اند. ابوعلی جبائی، زبیری و ابوهاشم نیز در رد اقوال وی کوشیده‌اند و زندقه او حاکی است از ورود اندیشه «مانعه» و لادریه امثال پیرون یونانی در ذهن مسلمین. یک شاهد دیگر از ورود این شک و بدبینی در اذهان بعضی از مسلمین عبارتست از ابوالعلاء معری که لزومیات و رساله الغفران او مشحون از اقوال زنادقه است و یاقوت در معجم الادباء تعداد زیادی از اینگونه سخنان او را نقل می‌کند^{۱۲۹} درینگونه سخنان، وی بر همه اهل عقاید و ادیان تاخته است و حتی بعضی جاها — مثل رازی و ابن‌الراوندی — به تکذیب و انکار انبیاء پرداخته. با چنین عقاید و افکار که در آثار او هست نباید تعجب کرد که این شاعر نابینا تا بدان حد نزد عامه مسلمین مورد طعن و لعن واقع شده باشد. نزد عامه مسلمین که در امر دیانت به جزم و یقین تام قائل بوده‌اند البته هرگونه چون و چرا در آن امر را انحراف و ضلال می‌شناخته‌اند و بهمین سبب در بین همه طبقات — در بین اطباء، در بین حکماء، در بین صوفیه و عاظماء، و در بین ادباء — کسانی گهگاه متهم به الحاد و زندقه گشته‌اند. چنانکه ابوحیان توحیدی از متکلمین و ادباء متهم به اخفاء زندقه خویش بوده است. از صوفیه امثال ابی‌حفص حداد و حسین بن منصور حلاج متهم بزندقه شده‌اند. ابن‌الحداد که حافظ و فقیه بود به سبب آشنائی با کتب ابن‌سینا و فلاسفه، در ردیف ابن‌الراوندی تلقی شد. ابن‌مشاط و اعط از بعضی سخنانش که در بغداد می‌گفت چنان ببری زندقه می‌آمد که موجب فتنه می‌شد^{۱۳۰} در واقع وقتی جنب و جوش مانویه و براهمه با سختگیریهای مهدی و منصور و مأمون خاتمه یافت، فلسفه تا حدی مسؤول عمده انتشار الحاد و زندقه در بین مسلمین

شمرده شد. از این رو بود که عامه مردم غالباً نسبت به اعتقاد فلاسفه نظر خیرشی نداشتند و گهگاه آنها را اهل تعطیل و ضلال می خواندند. اگر لشکریان یک امیر محلی از تقویض وزارت به حکیم ابن سینا کراهیت نشان می داده اند و اگر شیخ شهاب الدین سهروردی — حکیم اشراق — نزد بعضی فقها متهم به الحاد می شد اینهمه حاکی از بدبینی نسبت به مباحثاتی بود که ورود آنها در بین مسلمین مسئول عمده چون و چرا هائی بود که در اذهان عامه ممکن بود در مسائل مربوط به اعتقاد راه بیابد.

۱۸

با وجود سوءظنی که عامه مسلمین — خاصه فقها وزهاد — نسبت به فلسفه و حتی کلام^{۱۳۱} اظهار می کردند، وقتی از اهمیت ابداعات مسلمین در علوم مختلف سخن می رود البته کلام و فلسفه اسلامی را نباید فراموش کرد. غلط مشهوریست که گفته اند فلسفه اسلامی چیزی نیست جز نقل فلسفه یونانی به عربی. حقیقت آنست که آنچه فلسفه اسلامی خوانده می شود التقاطی محض نیست، جنبه ابتکار و اصالت نیز دارد. از لحاظ غایت و حاصل حاکی از یک مرحله اساسی است در طریق تحقیقات فلسفی که بهر حال هرگز در جایی متوقف نمی شود و فردا هم مثل امروز در حرکت و ترقی خواهد بود. کلام اسلامی راهم نوعی حکمت اسکولاستیک اسلام باید شمرد و اگر در آن هدف دفاع از عقاید اسلامی است در مقابل شکوک و شبهات منکران حکمت اسکولاستیک اروپا هم جز این هدف دیگر نداشته و حتی این طرز فکر نزد متألهین اخیر اروپا نیز هست و این کلام «من دو بیران» حکیم فرانسوی مشهورست که می گوید تمام علم و معرفت انسان دو قطب دارد یکی وجود خود انسان است که همه چیز از آن شروع می شود و آندیگر وجود خداست که همه چیز بدان ختم می شود^{۱۳۲} برای

عقولی که عقاید غیر معقول را نمی‌توانند بپذیرند کلام نوعی فلسفه بود که رنگ دنیای خویش را داشت — دنیای قرون وسطی. اگر اختلاف در مسائل راجع به خلافت و ولایت نزد بعضی فرقه‌ها منتهی به اختلاف در عقاید شد، در محیط آرام و کم تعصب علمی و عقلی اختلافات در اصول مجالی به اهل تعقل داد برای انصراف به کلام. مخصوصاً ازین حیث فعالیت فرقه معتزله در خور یادآور است که وسعت نظر و تسامح معروف آنها متأسفانه بسبب خشونت‌هایی که در امر «محنه» نشان دادند لطمه دید و با اینهمه افول آنها در تاریخ فکر اسلامی مقدمه‌ای است برای شروع یک دوره رکود و انحطاط. طریقه معتزله را — خاصه در بعضی مسائل فلسفی — محققان از تأثیر یونانی‌مآبی یا مسیحیت خاصه آراء و تعالیم اریجن خالی نیافته‌اند^{۱۳۳}. توضیحی درین باب شاید اینجا بی‌فایده نباشد. گفته‌اند مدت‌ها قبل از ظهور معتزله پیروان اریجن در فلسطین و شام بین نصارا وجود داشته‌اند ازین رو احتمال هست که معتزله پاره‌یی آراء خویش را از آنها اخذ کرده باشند. شباهت بین بعضی از آراء معتزله با تعلیم اریجن البته قابل ملاحظه است اما دلیل آشنائی معتزله با افکار اریجن نیست و معتزله از حیث اعتقاد به قدرت و آزادی اراده انسان در نزد عامه مسلمین متهم بوده‌اند به مشارکت و مشابَهت با مجوس و ظاهراً مخالفانِشان بهمین سبب آنها را قدریه می‌خوانده‌اند، تا عنوان «مجوس است» — که در یک حدیث راجع به قدریه می‌آمده است — درباره آنها صادق آید. مسأله آزادی اراده و اختیار در حقیقت در آن ایام از مقالات اساسی مجوس بشمار می‌آمده است و در محیط مجادلات بین مسلمین و مجوس اعتقاد به جبر از موارد اعتراض موبدان بوده است بر مسلمین. چنانکه معتزله نیز به این اعتبار که گویی انسان را شریک قدرت الهی — در فعل و اراده — می‌دانسته‌اند از طریق مشاغبه مجوس خوانده می‌شده‌اند — یعنی ثنوی. در حال، این فرقه که بعضی خلفاء مثل مأمون و واثق نیز از آنها حمایت می‌کرده‌اند — در

مسائل راجع به عقاید غالباً راه‌حلهای ابتکاری عرضه کرده‌اند و ازین لحاظ عنوان آزاد فکران در اسلام (Freidenker des Islam) یا تعقل‌گرایان اسلام (Les Rationnalistes de L' Islam) که بعضی اهل تحقیق به آنها داده‌اند چندان گزاف نیست. بعلاوه در اروپای قرون وسطی نیز شهرت بعضی آراء و اقوال آنها قابل ملاحظه بوده است چنانکه در بعضی کتب لاتینی، حکماء اسکولاستیک از آنها بعنوان متکلمین (Loquentes) یاد کرده‌اند.

بهرحال، صرف نظر از اختلاف معتزله و اشاعره تأثیر متکلمین اسلام در عادت دادن اذهان به برهان و نظر بسیار بوده است. بعلاوه، متکلمین در جزئیات مباحث فلسفی گهگاه نظرهایی اظهار کرده‌اند که هنوز نیز جالب است. و از بعضی جهات آنها را از طلایه داران پاره‌بی‌مکتبهای فلسفی اروپا می‌توان تلقی کرد. چنانکه قول ضرار بن عمرو که گوید جسم مرکب است از لون و طعم و رایحه و حرارت یا برودت و یبوست یا رطوبت^{۱۳۴} با نظریه هیوم و میل، حکماء انگلیسی که مذهبشان فینومینسم (Phenomenism) خوانده می‌شود و آن را می‌توان مذهب اصالت عوارض نام نهاد شباهت بسیار دارد. همچنین، اعتقاد بیه تجدید جواهر و اجسام را حالا بعد حال که بعضی به نظام نسبت داده‌اند و بموجب آن خداوند دنیا را در هر «حال» بدون آنکه فنا کند و باز گرداند خلق می‌کند^{۱۳۵} می‌توان شبیه دانست به رأی مالبرانش در باب خلق مستدام که این فیلسوف فرانسوی در تبیین آن می‌گوید اگر دنیا باقی است از آن روست که خداوند چنان می‌خواهد و همین حفظ و ابقاء عالم از جانب خداوند عبارت از خلق مستدام آنست^{۱۳۶}، در واقع، قول دیگر مالبرانش هم که منشأ اعتقاد اوبه خلق مستدام است و بر حسب آن تمام اسباب و علل مادی و طبیعی در عالم معدن هستند و علت و فاعل حقیقی تمام امور جز مشیت و اراده الهی نیست نیز تا حدی همان قول مشهور ابوالحسن اشعریست که

نظریه او در فلسفه موسی بن میمون اسرائیلی و بعد از آن در فلسفه توماس داکویناس هم انعکاس یافته است.^{۱۳۷} آنچه نزد موسی بن میمون و توماس داکویناس بشدت نقد و رد شده است^{۱۳۸} مخصوصاً قول بعضی متکلمین اسلام است در باب جزء لا تجزى — یا جوهر فرد — که قول ابوالهذیل علاف بوده است و باقلانی آن را موافق مذهب اشاعره تصحیح و تقریر کرده است. با وجود نفوذ اقوال دیمقراطیس و ابیقردرین نظریه متکلمین تأثیر عناید هندوان نیز در آن محسوس است^{۱۳۹} اما بهر حال شک نیست که مسلمین آن را در موارد دیگر بکار برده اند و از آن نتایج دیگر گرفته اند غیر از نتایج منظور حکماء یونان. در حقیقت، کلام که هدف آن برهانی کردن عقاید اسلامی بود اگر چه در دفع شکوک و شبهات منکرین، وجود خود را مفید و تاحدی مؤثر نشان داد اما بسبب اشتغال برچون و چراهای اهل فلسفه نزد بسیاری از مسلمین — که تأیید ایمان را در شأن وحد عقل و استدلال نمی دیدند — مطعون واقع شد یا مکروه.

در فلسفه اسلامی اولین نام درخشان عبارت بود از یعقوب بن — اسحق کندی (متوفی ۲۶۰) — یک عرب خالص از خانواده امراء کننده. این نکند مخصوصاً قابل توجه است زیرا در واقع ردی است بر قول بعضی شعوبیه متأخر که تعصب آنها می خواهد حکمت و عقل را در بین مسلمین در انحصار یک قوم بگذارد و سهم دیگران را انکار کنند. رد دیگر وجود فارابی است که گویند ترك برده است و ابن خلیکان هم به ترك بودنش تصریح می کند^{۱۴۰}، اگر چه صحت قولش مشکوک است. همچنین است وجود ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجه که همه آنها نشان می دهند حکمت و عقل اختصاص به یک قوم یا چند قوم ندارد. بهر حال تعصب نژادی در بین مسائل کودکانه است و ناشی از ناشناخت. کندی را — چنانکه ابن الندیم^{۱۴۱} می گوید — فیلسوف العرب می خوانده اند. با آنکه ظاهراً غیر از فلسفه در علوم مختلف تألیفات داشته است از آثار او چندان چیزی

نمانده. وی که از خاندان اشراف و امراء عرب بود در کوفه، بغداد و بصره می‌زیست و چون با علوم یونانی، ایرانی، و هندی آشنائی تمام داشت^{۱۴۲} به‌اسر مأسون خلیفه مأبور شد کتب حکمت را از یونانی یا سریانی نقل کند. در اواخر عمر مورد تعقیب واقع گشت و ظاهراً به اتهام تمایل به اعتزال در عهد متوکل کتابخانه‌اش مصادره شد. کندی تألیفاتش بالغ بر دویست و هفتاد مجلد می‌شد که حتی از ده یکشان هم امروز نشانی نمانده است. قسمتی از آثار او در قدیم به لاتینی ترجمه شد و از بعضی آثارش فقط ترجمه لاتینی باقی است. تأثیر فکر نوافلاطونی درین آثار محسوس است و تحت تأثیر همین جریان بود که فیلسوف عرب درصدد برآمد فلسفه ارسطو را با حکمت افلاطون تلفیق کند. درست است که کندی در اواخر عمر به محنت افتاد اما تأثیر وجود او در نشر عاظم عقلی بین مسلمین بسیار بود و شاید بتوان گفت گرایش به تحقیق تجربی هم بر سبیلۀ آثار علمی او از دنیای اسلام به اروپای غربی راه یافت^{۱۴۳}؛ در حکمت کار کندی را فارابی دنبال کرد — که نیز مانند او انسیکلوپدست بود — جامع علوم مختلف. ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹) از ترکستان یا ماوراءالنهر برخاست اما اکثر عمرش در عراق و شام گذشت. در فلسفه اسلامی سیمائی جالبتر و در عین حال ساده‌تر از او نیست. نه مثل کندی از طبقه اشراف بود، نه مثل ابن‌سینا به خدمت سلاطین و امراء علاقه‌بی نشان داد. قناعت او، حتی از زهد صوفیه هم بالاتر بود، و ظاهراً به احوال دیوجانس یونانی شباهت داشت. به کار و خانه اعتنائی نداشت، لباس صوفیه می‌پوشید و از همه کس به دنیا بی‌علاقه‌تر بود. با وجود این، در فلسفه به اصلاح دنیا و ایجاد مدینه فاضله می‌اندیشید — برای تمام انسانیت. وی حکمت ارسطو را موافق طریقه نوافلاطونیان شرح کرد، درباره عقل و نفس، درباره سعادت، و در بیان اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو تحقیقات جالب انجام داد، مثل کندی آراء و تعالیم افلاطون و ارسطو را تلفیق کرد،

با ابن‌نهمه، هم در رد‌کنندگی کتاب نوشت هم در رد‌رازی و ابن‌راوندی. همین اقدام او برای جمع‌بین رأی دو حکیم نشان می‌دهد که تا چه حد قول کسانی که می‌پندارند فلسفه اسلامی چیزی جز ادامهٔ حکمت ارسطو نیست برخطاست. برعکس، مسلمین چون معتقد بوده‌اند که فکر ارسطو در اصل با اندیشهٔ افلاطون مخالف نیست مثل بعضی حکماء اسکندریه در جمع و تلفیق بین آنها مساعی مهم بجا آورده‌اند.^{۱۴۴} بعلاوه، توجه فارابی — و همچنین کندی — به مسائل منطق تأثیر خود را در علاقهٔ مسلمین به منطق باقی گذاشت.

در واقع مسلمین در منطق که بمناسبت ارتباط آن با ارسطو مربی اسکندر یک‌چند نزد آنها به میراث ذی‌القرنین شهرت یافت با علاقه مطالعه کردند و از آن نه فقط در مجادلات و در علم اصول بهره بردند بلکه در توسعهٔ خود منطق هم پیشرفتهایی کردند. اشکالات امام فخر بر بعضی نکات منطق^{۱۴۵} تفسیرات و ایرادات بعضی محققان امثال زبن‌الدین ساوی و شیخ اشراق برپاره‌یی جزئیات آن علم و کتاب‌الدعوى المنطقیین ابن‌تیمیه اگر هم هیچ یک تأثیری در تخریب منطق یونانی نداشته است حاکی است از قدرت و جسارت مسلمین در این گونه مسائل. ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ هـ) هم که در المعنبر، به نقد منطق می‌پردازد دیدانش حاکی از تأثیر فرهنگ مسلمین است که توسعه کلام و اصول آنها را در ارزش منطق یونانی به شک می‌انداخت. قول ابن‌تیمیه در باب منطق که می‌گیرید هوشمند بدان حاجت ندارد و نادان از آن فایده‌ای نمی‌برد، شباهت دارد به آنچه امثال بیکن و دکارت در باب منطق یونانی و بی‌حاصلی آن گفته‌اند.^{۱۴۶} این سوءظن نسبت به منطق اختصاص به ابن‌تیمیه — که یک فقیه قشری اما فوق‌العاده باهوش بود — نداشت؛ جلال‌الدین سیوطی حتی کتابی در تحریم منطق نوشت. فکر یونانی در نزد اکثر فقهاء چنان موجب ضلال و در ردیف مقالات زنادقه و براهمه

مخالف هر نوع فکر دینی تلقی می‌شد که حکمت ارسطو حتی با وجود روپوش نوافلاطونی که فارابی و ابن‌سینا به آن پوشیدند، نزد غزالی ملازم کفر بود.

باری حکمت فارابی در واقع تنها حکمت ارسطو مطابق آراء نوافلاطونی نیست نشانه‌هایی هم از حکمت مشرقی — حکمت صوفیه که خود او ظاهراً از آنها بوده است — در آن هست، اما این رنگ نوافلاطونی در حکمت ابن‌سینا هم هست چنانکه نوعی گرایش به حکمت صوفیه هم در فلسفه شیخ مشهودست. ابن‌سینا (متوفی ۴۲۸) در جوانی طیب نام‌آوری بود و هم در جوانی به حکمت نیز شهرت یافت اما کاری که خلاف حکمت کرد آن بود که خود را گرفتار ددرسه‌های پوچ وزارت کرد آن هم وزارت و یاندیمی امراء کوچک دیلمی در همدان و اصفهان. نتیجه این بی‌حکمتی هم آن بود که بزودی دستخوش با آلت دست‌لشکریان گشت. مع هذا، حتی وزارت هم او را از تدریس و تألیف باز نداشت و در ایام وزارت خویش نیز مجلس درس و بحث صبحگاهی را تعطیل نکرد حکمت او بر خلاف مشهور تقلید صرف نیست و تصرف دماغ این حکیم ایرانی نژاد درین فلسفه‌مثنائی — که ارسطویی و نوافلاطونی است — محسوس است. کتاب المشفا و کتاب المنجاة او هر دو هنوز مهمترین مجعوعه — یادآثره المعارف — فلسفه مثنائی مسلمین است. کتاب الانصاف او که متأسفانه نمانده است نوعی حکمت بوده است بین شارحان شرقی (بغداد؟) و غربی (اسکندریه) که در آن آراء و مباحثات هر دو دسته در مسائل حکمت مثنائی مطرح شده است و شیخ به اعتقاد خود در بین آنها داوری کرده. حکمت‌المشرقه او نیز ظاهراً در بیان آراء شارحان شرقی بوده است و در مقابل شارحان اسکندرانی فلسفه‌مشاء. کتاب اشادات او که گویند از آخرین تألیفات مهم او بشمارست به بیان گرایشهای عرفانی شیخ خاتمه می‌یابد. در بین آثار ابن‌سینا چند رساله عرفانی هست

ورسزی که از آنها می‌توان علاقه وی را به حکمت ذوقی دریافت. اهمیت فلسفه ابن‌سینا در جامعیت اوست و توفیقی هم که در سازش بین تعلیم فلسفه و تعلیم دین یافته است، ارزش ابتکاری دارد. اسم ابن‌سینا نزد حکمای اسکولاستیک اروپا شهرت تمام یافت — مخصوصاً در قرن سیزدهم — و اگر حکماء نصارا وی را به چشم یک مخالف می‌دیدند، به چشم یک مخالف قابل احترام می‌دیدند که حتی معارضة با او هم در خور اهمیت بوده است. از کتاب عظیم شفاء شیخ اجزاء راجع به منطق، سماع طبیعی، کتاب النفس و مابعدالطبیعه در قرون وسطی به لاتینی ترجمه شد و در تبیین طریقه مشائی شهرت او به جائی رسید که در تمام اروپای آن ايام نک فیلسوف مسیحی اگر پیرو ابن‌سینا نبود، پیرو ابن رشد بود^{۱۴۷} در حالی که نفوذ فکر او در فلسفه ابن رشد خود حاجت به بیان ندارد. آراء او را ارباب کلیسا بقدری با تعلیم سن آگوستن موافق بافتند که تمام اتباع گوندگون فلسفه آگوستن در اروپای غربی با وجود اختلافاتی که بین فکر او و فکر سن آگوستن هست^{۱۴۸} آن را به همین چشم می‌دیدند. اهتمام او در تلفیق بین دین و عقل چنان بود که اگر او را به اعتبار این آثار نتوان بیک فیلسوف مستقل خواند نوماس داکوبناس والبرتوس بزرگ راهم نمی‌توان خواند. در واقع حتی تأثیر افکار ابن‌سینا در آراء این دو حکیم قرون وسطی قابل ملاحظه است و بسی شک حق با راجریکن انگلیسی است که ابن حکیم مسلمان را بزرگترین استاد فلسفه بعد از ارسطو می‌خواند^{۱۴۹}. کتاب تنفای او به یک معنی اوج کمالی است که تفکر فلسفی در قرون وسطی به آن رسیده است — خاصه در زمینه تلفیق بین عقل و دین.

حتی قبل از وی و همراه با مساعی‌کنندی و فارابی همواره نزد مسلمین برای تلفیق بین عقل و دین اهتمام دائم در کار بود. گذشته از کوشش منکلمان در بن باب، مساعی اخوان الصفا مخصوصاً اهمیت

داشت. وجود این فرقه سری-شیعه یا باطنیه — که نوعی فراماسونری اسلامی محسوب می‌شد حکایت از پیروزی و غلبه عقل داشت در قلمرو اسلام. پنجاه و چهار رساله فلسفی به این جمعیت منسوبست که مسائل اخوان‌الصفا خوانده می‌شود و در آنها تعلیم مشائی و اشراقی بهم آمیخته است و صبغه فیتاغورسی هم محسوس است. می‌توان گفت حکمت آنها رنگ نوفیتاغورسی و نوافلاطونی دارد که با مذاهب و مبادی شرقی و اسلامی انطباق یافته باشد. اما تأثر آن از حکمت یونانی ظاهراً تا آن پایه نیست که بعضی محققان حتی لفظ صفا، نام آن را — که در واقع یادآور داستان «حمامه مطوقه» کلیده و دمنه است — از لفظ سوفوس یونانی بمعنی حکمت، مشتق بدانند؛ ادعایی که هیچ دلیل قانع کننده همراه ندارد.^{۱۵۰} اخوان‌الصفا به حرکت و تحول حیات از جمادی به نباتی و سپس حیوانی، توجه کرده‌اند و درین طرز بیان آنها بعضی محققان نشانه‌یی یافته‌اند از آنچه طلایه فرضیات معروف چارلز داروین تواند بود.^{۱۵۱} در بیان این نکته به اعتقاد اخوان‌الصفا کافی است توجه شود به خز، که گاه روی سنگهارا می‌پوشد و فاصله‌یی است بین جماد و نبات یا به برزین که برزخ بین حیوان و انسان است.^{۱۵۲} آراء اخوان‌الصفا در طبیعیات و الهیات نزد اروپائین با اهمیت تلقی شد و از غور در رسائل آنها بیداست که هدف آنها عبارت بوده است از تلفیق بین عقل و دین. چنانکه مآخذ عمده‌شان هم حکمت‌های هرسسی، فیتاغورسی، و افلاطونی بوده‌است بعلاوه پاره‌یی تعالیم شیعه با بعضی مأخوذات از آراء فارابی و شاید صوفیه. باری، اگر در قرون وسطی این رسائل به لاتینی نقل نشد تا در اذهان حکماء اسکولاستیک تأثیر مستقیم باقی‌گذارد این اندازه هست که بهر حال، هم در آثار بعضی حکماء اسلام تأثیر گذاشت هم در اندیشه بعضی متفکران یهود — هم در ابن رشد و هم در ابن جبرول.

حکمت یهودی را در قرون وسطی بدون شک — خاصه در اندلس —

باید جلوه دیگری از حکمت اسلامی شمرد. در بین حکماء یهود کسانی که در مغرب زمین تأثیر بیشتری داشته‌اند عبارتند از ابن جبرول و موسی بن میمون. این هردو حکیم اهل اندلس بوده‌اند و هردو نیز این نکته را نشان داده‌اند که فکر یهود در آن ایام تا چه حد تحت تأثیر فکر اسلامی بوده است.^{۱۰۳} ينبوع الحیاة (Fons vitae) ابن جبرول که فقط ترجمه لاتینی آن از قدیم باقی است بقدری نزدیک با حکمت اسلامی بود که حکماء اسکولاستیک او را گاه یک حکیم مسلمان می‌پنداشته‌اند. دلالة الحایرین ابن میمون که در فلسفه توماس داکویناس تأثیر بارز داشت خود تحت تأثیر ابن رشد بود. در هر صورت حکماء یهود قرون وسطی شاگردان حکماء اسلامی بوده‌اند^{۱۰۴} و آثار خود را با استفاده از کتب مسلمین برچورد آورده‌اند اما این که ارنست رنان مدعی شده است که فلسفه اسلامی نزد حکماء یهود جدی‌تر بیان شده است تا نزد خود اعراب از مقوله ادعاهای پرشور امامبالغه- آمیز نیست که در کلام آن فیلسوف فرانسوی کم نیست. آثار حکماء یهود هم مثل حکمت اسکولاستیک اروپا و فلسفه حکماء اسلامی در واقع کوششی بود برای توفیق بین عقل و دین. با اینهمه، بعد از ابن سینا، در شرق تمایلات ضد فلسفه- و در واقع ضد فکر غیر اسلامی- غلبه یافت و فلسفه در ردیف آراء زنادقه و دهریه مورد طعن و ایراد گشت.

قهرمان بزرگ این مبارزه برضد فلسفه، غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) بود. امام ابو حامد غزالی در رد و نقد فلاسفه خیلی پافشاری کرد و بی‌شک به حیثیت فلسفه مشائی نیز لطمه قابل ملاحظه‌ای وارد آورد لیکن رکود یا انحطاط علوم عقلی را در ادوار بلافاصله بعد از غزالی نمی‌توان به غزالی منسوب داشت و وی با وجود تبحر از فلسفه در واقع خود یک فیلسوف بود. قول امثال زاخائو که در مقدمه آثار الماباقیه پنداشته است بدون اشعری و غزالی اعراب- یعنی مسلمین- قومی می‌شدند از نژاد

گالیله‌ها، کپلرها و نیوتون‌ها گراف است. حقیقت آنست که امثال رازی ابوالوفا، ابن‌هینم، ابن‌سینا و بیرونی در بین مسلمین در عهد خویش از امثال گالیله، کپلر و نیوتون چندان دست‌کم نداشته‌اند اما پیدایش نوابع مقدمات دارد و وقتی آن مقدمات حاصل شد، هیچ چیزی نمی‌تواند ظهور آنها را مانع آید. نکته اینست که بعد از غزالی در شرق نزدیک — به قول فرنگیها — با وجود امثال شیخ اشراق، خواجه نصیر و غیاث‌الدین جمشید کاشانی، چندان فرصتی برای پیدایش و پرورش نوابع بزرگ علمی حاصل نیامد ولیکن مسؤول ابن‌امر را یتنهائی نمی‌توان غزالی شمرد. در هر حال نقدی که غزالی از حکمت‌شنائی کرد او را یک متفکر و یک فیلسوف واقعی نشان داد. در حقیقت، انتقادات غزالی از فلسفه مشائی در تحقیق ارزش واقعی حکمت یونانی بسیار مهم بود و بدینگونه ابن‌امام اهل خراسان با وجود بیزاری از فلسفه، خویشتن را بک فیلسوف نقاد نشان داد. تحقیقات فلسفی او در تهافت‌الفلاسفه و در المنقذ من الضلال، هم شک دستوری کتاب گفتاد دکارت و هم نقد دقیق کانت را از عقل نظری به‌خاطر می‌آورد و ازین لحاظ وی را از پیشروان اسلامی علم‌المعرفه می‌توان شناخت. اروپائیه در قدیم چون غزالی را فقط از روی ترجمه لاتینی مقاصد‌الفلاسفه می‌شناختند نزد آنها Algazel در ردیف پیروان ابن‌سینا شمرده می‌شد و بسبب همین اشتباه، مؤلف کتاب تهافت‌الفلاسفه در نزد حکماء اسکولاستیک اروپا مظهر و نماینده همان افکاری شناخته می‌شد که خودش با آنها مبارزه کرده بود. با اینهمه، تأثیر غزالی در فکر اروپایی قابل ملاحظه است، آراء او بطور غیر مستقیم و ظاهراً از طریق یکی از کتب ربمون مارتین در فلسفه توماس‌داکویناس و حتی در اندیشه‌های پاسکال هم مؤثر واقع‌گشت. در تاریخ فکر و فلسفه اسلامی مساعی غزالی بهر حال قابل توجه بود. وی در نقد ورد آراء ارسطو — و دو شریک بزرگ مسلمانش فارابی و ابن‌سینا — شور و حرارت بسیار نشان

داد. نزدیک بیست ایراد که بر حکمت مشائی داشت، هم بر فلسفه طبیعی آن خدشه وارد می‌آورد هم در فلسفه مابعدالطبیعه اش بسیاری از عقاید می‌یافت که به اعتقاد وی مردود بود و مستلزم کفر.

این باب اعتراض بر فاسفه که تقریباً غزالی آن را گشود در قلمرو اسلام شرقی ادامه یافت. شیخ اشراق که مؤسس یا مروج حکمت اشراقی است بسبب انتقاداتی که بر حکماء مشائی وارد آورد بنیان حکمت مشائی را ضعیف کرد اما حکمت خود او که یک نوع حکمت هرمتی یا نوافلاطونی منسوب به حکماء قدیم ایران بود نتوانست حکمت مشائی را از رواج ببندازد و مساعی شمس الدین شهرزوری و قطب الدین شیرازی و امثال آنها در احیاء آن هر چند موجب مزید تبیین و تقریر آن مکتب گشت حکمت مشاء را بکلی از قدرت و اعتبار نینداخت.

محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفی ۵۴۸ هـ) که در مقالات و ادیان، کتاب معروف خویش الملل والنحل و در کلام، کتاب نه‌ایة الاقدام را تألیف کرد، در رد عقاید بوعلی شوق و نشاطی نشان داد، چنانکه در ملاقات با ابوالحسن بیهقی فصلی از یک کتاب خویش را که رد عقاید شیخ بود بر وی فرو خواند. بعلاوه، کتابی به نام مصادع الفلاسفه نوشت و در آن مثل امام غزالی در چند مسأله بر ابن سینا اعتراض کرد. و جوابی که بعدها خواجه نصیر طوسی تحت عنوان مصادع المصادع به این کتاب داد، نوعی محاکمه بود بین شهرستانی و ابن سینا که ضعف اعتراضات وی را بر حکمت مشائی نشان می‌دهد. ابوالبرکات (متوفی ۵۶۰ هـ) طبیب یهودی این عهد، که گویید در اواخر عمر مسلمان شد، نیز در نقد حکم بوعلی — امانه باهدف و نیتی نظیر غزالی — کوشید. وی در کتاب المعتبر خویش سنتهای فلسفی نوافلاطونیان و تاسعیدی فلسفه رازی را احیاء کرد و بر کتاب شفای شیخ — که خورد وی قسمتی از مطالب آن را اخذ کرده بود — بشدت اعتراض کرد. از جمله رأی مشائیان را دایره

امتناع حرکت درخلاء رد کرد و زمان را هم برخلاف رأی مشائیه که آن را مقدار حرکت می‌دانند مقدار وجود شمرد. چنانکه انتقادات او در افکار امام فخر خاصه در کتاب مباحث المشرقیه تأثیر کرد. بعضی پنداشته‌اند اگر اعتراضات او را خواجه نصیر جواب نداده بود، حکمت مشائی با آنها از بین می‌رفت. شاید ابن‌قول صاحب قصص العلماء^{۱۰} مبالغه‌آمیز باشد اما حقاً اگر تأییدات و مدافعات خواجه نصیرطوسی نبود اعتراضات و تشکیکات ابوالبرکات لطمه بزرگی به حیثیت فلسفه می‌زد. چنانکه هم خواجه نصیر بود که اعتراضات و تشکیکات امام فخر را در شرح اشارات شیخ رد کرد و از فلسفه دفاع نمود. این همان دفاعی بود که پیش از خواجه، ابن‌رشد قرطبی در اندلس کرده بود — و در جواب امام غزالی.

ابن‌رشد (متوفی ۵۹۵ هـ) از حیث نفوذ و تأثیر فکر بی‌شک یک‌تن از بزرگترین حکماء دنیای قرون وسطی است و تعلیم این حکیم اسلامی نه فقط در حکمت اسکولاستیک قرون وسطی تأثیر عظیم داشت، بلکه در عهد رنسانس و حتی تا اوایل قرون جدید تاریخ هم بعضی از افکار او در اذهان اهل علم نافذ و مؤثر واقع شد. نفوذ وی در اسکولاستیک غربی بقدری بود که مدتها ابن‌رشد نزد اهل علم محک و میزان حقیقت بود. باره‌بی هرچه را با حکمت او موافق بود عین حقیقت می‌شمردند و برخی هر چه را با عقاید او موافق نبود محض ضلال می‌خواندند. اگر مجامع دینی و مقامات کلیسایی مکرر در قرون وسطی در منع از تدریس آثار او فتوایهای سخت صادر کردند نشانه نفوذ فوق‌العاده‌بی بود که این استاد بزرگ فلسفه در قلمرو فرهنگ اسکولاستیک داشت. در واقع اهتمام او در توفیق بین دین و عقل، مخصوصاً سرسشتی و زمینه‌خوبی شد برای حکماء اسکولاستیک که در حوزه دیانت خویش با نظیر همین مسأله مواجه بودند. جوابی که ابن‌رشد به این مسأله می‌داد آن بود که فلسفه را بساید

از دسترس کسانی که از عهده فهم آن بر نمی آیند دور داشت زیرا بین فلسفه و دین خلاف نیست، اختلاف در فهم کسانی است که مقاصد حکما را درك نکرده اند. با همین مقدمه است که ابن رشد در تهافت التهافه اعتراضات غزالی را رد می کند و مدافع فلسفه می شود و همین ملاحظات اوست که حکماء اسکولاستیک راهم در مقابل منکران قدرت مقاومت می دهد. حکماء اروپا در قرون وسطی بی هیچ تردید ریزه خوار خوان ابن رشد بوده اند. توماس داکویناس به قول رنان^{۱۰۶} نزدیک به تمام حکمت خود را به او مدیون است، و با این همه در رد و نقداقوال او اصراری تمام کرده است، گویی این هم طریقه یی بوده است برای ادای دینی که به او داشته. در هر صورت مبارزه یی که بعضی حکماء اسکولاستیک با فلسفه ابن رشد کرده اند حکایت از قوت نفوذ او در اذهان و افکار اهل حکمت دارد. ابن رشد بسبب آثاری که در شرح کتب و تبیین اغراض ارسطو تألیف کرد در اروپا به عنوان شارح شناخته شد — شارح مطلق. چنانکه داتنه وقتی می خواهد از او نام ببرد، مثل آنکه بنائی عظیم را به کسی نسبت می دهند، درباره اش می گوید: ابن رشد که شرح بزرگ را درست کرد (Che il grand Commento feo). در حقیقت شروح او بود که با کتابهای دیگری که از وی به لاتینی ترجمه شد، باب فهم واقعی فلسفه را بر روی دنیای اسکولاستیک گشود. جای افسوس است که از بعضی آثار او جز از طریق ترجمه های لاتینی نمی توان استفاده برد. اما اگر اصل عربی بعضی آنها در دست نیست ترجمه آنها حاکی از اهمیت آنها هست. هر چه هست اروپا ابن رشد را شارح بزرگ می خواند اما در حقیقت وی معلم واقعی فلسفه است. غیر از توماس داکویناس که از ابن رشد تأثیر پذیرفت و در عین حال آن را رد کرد باید مخصوصاً از ریمون لول نام برد — از حکما و عرفاء معروف قرون وسطی — که گرئی فلسفه ابن رشد را بمنزله حجت اسلام تلقی می کرد و مبارزه با حکمت ابن رشد

در نزد او بر نوعی غیرت و تعصب دینی مبتنی بود. حتی پترارک شاعر معروف ایتالیائی هم بر ضد انتشار حکمت ابن رشد و بر ضد علاقه‌یی که معاصران او هنوز به حکمت و طب و علم و ادب اسلامی نشان می‌داده‌اند بشدت سخن می‌گوید. ارزیابی تأثیر ابن رشد در فلسفه اروپایی کاریست دشوار و دقیق، چون این تأثیر به قرون وسطی محدود نمی‌شود و به عصر جدید تاریخ هم می‌رسد. در حکماء اسکولاستیک نفوذ او البته مستقیم و قطعی است. راجریکن با قدری مبالغه، اما با لحنی آکنده از اطمینان، می‌گوید که فلسفه ابن رشد در آن زمان مورد قبول تمام عقلا بود. البته اینجا صحبت از قرون وسطی است اما شباهتهایی هم که بین بعضی اقوال او با آراء دکارت ولایب‌نیتس هست درخور تأمل است. حتی در رساله الهی و سیاسی اسپینوزا هم اندیشه ابن رشد ظاهراً بی‌تأثیر نبوده است. درین رساله اسپینوزا موضعهایی هست که با بعضی موارد رساله فصل-المقال ابن رشد شباهت دارد و به نظر می‌آید که اسپینوزا از طریق کتب ابن میمون از ابن رشد متأثر شده باشد. در واقع یک مأخذ عمده فلسفه ابن رشد هنوز هم ترجمه‌های قدیم عبری آثار اوست که بعضی از آنها جز در ترجمه عبری باقی نمانده‌است و در اینصورت می‌توان فهمید که ابن رشد از طریق حکماء یهود هم در فکر بعضی حکماء اروپا می‌توانسته است تأثیر بگذارد.

اگر اروپا ابن رشد را خاتم حکمای اسلامی و بقول معروف آخرین چشمه یک آتشبازی بی‌دوام — که نزد آنها وصف تمدن اسلامی است — خواند قضاوتش ناشی از بیخبریست. چون بعد از عصر رنسانس و شروع عهد جدید اروپا از شرق و اسلام بی‌خبر ماند، ازین رونه از حکمت اشرافی که پیش از ابن رشد در بین مسلمین ظهور یافته بود اطلاع یافت نه از حکمت صدرالمآلهین که قرن‌ها بعد پدید آمد. بی‌توجهی غریبان به این حکمت‌های شرقی از آن روست که چون در قدیم به لاتنتی نقل نشده و در

افکار حکماء و در حکمت اروپا تأثیر مستقیم نمی‌بایست کرده باشد دیگر به آن مکتبها چندان علاقه‌یی نشان نداده‌اند. در صورتیکه فلسفه اسلامی اگر در اندلس با از دست رفتن حکومت اسلامی دنباله‌بی نیافت در مشرق با وجود مشکلاتی که در عهد مغول و بعد از آن برای اینگونه مباحث پیش آمد همچنان دوام یافت. صرف‌نظر از شروح ارزنده‌یی که در باب کتب شیخ‌الرئیس بوسیله امام فخررازی (متوفی ۶۰۶) و خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲) انجام شد، حکمت اشراق سهروردی هم به حکمت نوریه ملاصدرا انجامید.^{۷۰} بعلاوه، کلام اسلامی در آثاری چون موافق قاضی عضد، شرح تفسیر علامه حلی و کتب متعدد دیگر در توفیق بین عقل و شرع راه خود را همچنان ادامه داد.

اروپا از فلسفه اسلامی البته فقط به‌مشائیان توجه یافت — از کندی تا ابن‌رشد — اما از تأثیر حکمت آنها تا قرن‌ها بعد از شروع عهد جدید هم بهره می‌برد. ترجمه لاتینی آثار شیخ از اندلس شروع شد که در آن علماء یهود با نصارا همکاری نمودند. چندسالی بعد، آثار کندی و فارابی به لاتینی نقل شد و تقریباً یک قرن بعد از ترجمه کتب ابن‌سینا بود که ترجمه آثار ابن‌رشد آغاز گشت — اوایل قرن سیزدهم میلادی. با وجود معارضاتی که اهل اسکولاستیک نسبت به حکمت اسلامی — خاصه فلسفه ابن‌رشد — نشان دادند این حکمت برای آنها مایهٔ اعجاب بود و خضوع. از موارد جالبی که این حالت اعجاب نصارا را نسبت به حکمت و فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد یک رساله لاتینی است از مؤلفی مجهول که هر چند معلوم نیست اهل کجاست اما به‌رحال در مسیحی بودنش جای شک نیست چون نه فقط از انجیل مکرر مطالبی نقل می‌کند بلکه صریحاً نیز به تثلیث اظهار عقیده می‌نماید. با اینهمه، در اواخر کتاب، جایی که اشارت دارد به انبیا که منبع وحی الهی بوده‌اند نام محمد ص را هم در ردیف نام موسی ذکر می‌کند و این نکته در دنیای لاتین قرون وسطی

که محمدص را پیغمبر راستین نمی دانسته اند بسیار غریب می نماید و حاکی است از تأثیر و نفوذ فوق العاده حکمت اسلامی در اذهان و افکار علماء و حکماء اسکولاستیک^{۱۰۸}. این اعجاب و تحسین ذهن اسکولاستیک نسبت به فلسفه اسلامی بود که آن را و می داشت حتی در حالی که بشدت فلسفه اسلامی را نقد می کند از آن چیزهائی اخذ کند. ازینجاست که مکرر به موارد شباهت بین اقوال حکماء قدیم اروپا با آراء مسلمین می توان برخورد. از جمله آن قول مشهور توماس دا کویناس که می گوید علم خداوند علت اشیاء است، چنانکه آلفرد گیوم خاطر نشان می کند، چیزی نیست جز کلام ابن رشد که می نویسد: العلم القديم هو العلة والسبب للموجود^{۱۰۹} حتی در اقوال حکماء بعد از رنسانس هم ازین موارد شباهت می توان یافت که می بایست آراء مسلمین از طریق ترجمه های لاتینی یا عبری در اذهان اروپائیا وارد شده باشد و بهر حال قدرت و غلبه حکمت اسلامی — خاصه فلسفه ابن رشد — بر فکر اروپایی تا دوره گالیله و امثال او بی شک هنوز دوام داشته است.^{۱۱۰} آیا مشاجره معروف لایب نیتس و پیر بل در باب مسأله شرور و این که این عالم بهترین عوالم ممکنه هست یانه از حیث ماهیت دعوی و طرز احتجاج عین مشاجره بی است که موسی بن میمون — و قبل از وی بعضی حکماء اسلام — در جواب زنادقه بی مانند محمد بن زکریای رازی آورده اند؟ آشنایی اروپا با فلسفه ابن میمون امکان این ارتباط را تبیین می کند و از تأمل در این دعوی که کاتبی قزوینی نیز — در کتاب المفضل فی شرح المعصل — آن را تقریباً بهمان شکل ابن میمون مطرح می کند^{۱۱۱}، لا اقل می توان به این نتیجه رسید که در افکار حکماء اروپا هنوز نکته هائی هست که سابقه آنها را در نزد حکمای اسلامی می توان یافت. باری، مساعی مسلمین در فلسفه زیادت و کتب آنها مطالب ابتکاری و تازه بسیار دارد. باچنین وضعی، خامی و

کوته بینی است که آنها را درین مورد فقط شارح حکمت یونانی بخوانند — ولا غیر. حکمت اسلامی هم، مثل علم اسلامی، هر چند از قوم یونانی — وهمچنین از اقوام هندی و ایرانی — بسیار چیزها اخذ و اقتباس کرده است بی شک فلسفه یی است مستقل و با حکمت یونانی بهر حال تفاوت بسیار دارد — هم در هدف و هم در طرز بیان.

برخلاف مسیحیت که علاقه‌ی به تربیت غیر دینی نداشت و همین امر تربیت اروپا را آخرالامر زیاده از حد غیر مسیحی کرد توجه خاص اسلام به تربیت دنیوی، در قلمرو اسلام تربیت متوازی بوجود آورد که ترکیب همجنس و متعادلی بود از علائق دینی و دنیوی.

اساس تربیت اسلامی عبارت بود از ایمان و عمل صالح، و آنچه بر آن نظارت می‌کرد شریعت بود و سنت. در واقع پیروی از آنچه سنت پیغمبر خوانده می‌شد، ایدآل اخلاقی و معنوی بود برای هر مسلمان.. مکارم اخلاقی که پیغمبر خود را برای اتمام و اکمال آن مبعوث می‌دید برای یک مسلمان از پیروی سنت او بدست می‌آمد و بس. اسلام، افراد و قبایل گوناگون را که آداب و انساب مختلف داشتند در یک نوع برادری جهانی بهم پیوست و با اینهمه هیچ کس را مسؤول کردار دیگری ندانست و حسن مسؤولیت فردی را در اخلاق خویش اساس معتبر شمرد. نه فقط برای اعراب، بلکه برای بسیاری از اقوام و نژادهائی که سرزمین آنها بدست مسلمین فتح شد، اسلام میزانهای تازه اخلاقی و تربیتی آورد که آنها تا آن هنگام نمی‌شناختند.

از همان آغاز کار، اخلاق مسلمین سادگی و مروت زندگی بدوی را نگاه داشت و آن را بادرستور شریعت تصفیه کرد. غیرت خانوادگی و قومی یک مظهر این اخلاق عهد بدایت بود و مظهر دیگرش عبارت بود از کراهت از فحشاء؛ صبر در مقابل شدائد؛ و تسلیم نشدن در برابر آنچه خلاف حق شناخته می‌شود، نیز از لوازم این خلق و خوی بدوی‌مآب بود. واقع‌بینی و حسابگری — که از تأثیر زندگی شهری درین اخلاق وارد شده بود — آن را تعدیل می‌کرد و قابل عمل. این نکته تربیت اسلامی را تربیتی معتدل کرد، تربیتی که هدف آن ایجاد خلق و خویی بود که گویی می‌خواست برای دنیا چنان باشد که انگار در آن جاودانه است و برای خدا چنان که گویی در هر لحظه خواهد مرد. بدینگونه، برای قومی که می‌خواهد یک «امت وسط» بماند اعتدال بین جسم و جان یک قانون اخلاقی است. بهمین جهت بود که امر تربیت جسمانی را مسلمین چنانکه باید جدی گرفتند. به موجب روایات، عمر بن خطاب غالباً مسلمین را تشویق می‌کرد که به فرزندان خویش‌شنا، تیراندازی، و سواری بیاموزند. ۱۶۲ و عبدالملک ابن مروان، خلیفه اموی نیز به مربی فرزندان خویش توصیه می‌کرد تا به آنها شنا بیاموزد و آنها را به بیخوابی عادت دهد. ۱۶۳ — حجاج بن یوسف، آموختن شنا را حتی از آموختن خط لازمتر می‌دید و مقدمتر. ۱۶۴ — ابن اصرار در آموختن فنون نظامی توجه به ضرورت یک تربیت دنیوی، زنده، و پر نشاط را در نزد مسلمین می‌رساند. منشأ آن خواه تربیت ایرانی باشد یا رومی بهر حال مسلمین از آن‌ها و منشأ استفاده کرده‌اند. البته این تربیت نظامی و علاقه به فنون جنگی چنان نبود که رغبت و شوق مسلمین را به آموختن معرفت و علم بکاهد — چنانکه نزد بعضی اقوام دیگر کرده بود. توجه به امر تعلیم در اسلام تا این حد بود که پیغمبر خود فدیه چند تن از اسراء قریش را در جنگ بدر، تعلیم اطفال مدینه قرار داد. برای هر یک ازین اسیران که از سواد بهره داشتند دوازده کودک تحت تعلیم قرار داد و

وقتی کودک کان بقدر کفایت آشنائی با خط و کتابت پیدا کردند اسراء آزاد شدند.^{۱۶۵} در عصر بیغمبر، در مدینه مکتب — کتاب — و معلم وجود داشت و در ادوار تالی بین کسانی که بعنوان معلم یاد شده اند نام کمیت شاعر معروف عرب و نام حجاج بن یوسف امیر سفاک عراق هست. حتی بموجب بعضی اخبار حجاج بن یوسف بود که نخست در کتابت عربی نشانه های حرکات و نقاط را بر روی حروف بکاربرد. ^{۱۶۶} — اگر معلم کتاب، حتی در ادوار متأخرتر، نزد عامه اعراب غالباً مورد تحقیر و مخصوصاً منسوب به حماقت بود، در یونان و روم قدیم هم ظاهراً معلمین ازین حیث وضع بهتری نداشته اند. مع هذا، این کوچک شماری طبقه معلم، عمومی نبود و کسانی امثال جاحظ ^{۱۶۷} روایات آمیخته باطن و نکوهشی را که در باب معلم وجود داشت مربوط به معلمین نادان می شمردند و از معلمین شایسته به تکریم یاد می کردند. در مکتب کار تعلیم برنامه داشت بامقررات شرعی و اخلاقی. غیر از خواندن و نوشتن غالباً مقدمات حساب، سرگذشت انبیاء، و حکایات الصالحین هم به اطفال تعلیم می شد. عمر بن خطاب به موجب روایات تعلیم اشعار و امثال سابر را به کودکان توصیه کرده بود. ^{۱۶۸} بعضی اخبار حاکی بود از اینکه تعلیم کتابهای نصارا نیز ناروا بود. همچنین بخاطر پاکی اخلاق آموختن اشعار لغو و پست را — لامحاله علمای اخلاق — منع می کردند. ^{۱۶۹} بعضی مواقع محتسب شهر مراقبت می کرد که اشعار و کتابهای خلاف اخلاق در دست کودکان مکتب نباشد. ^{۱۷۰} بدینگونه، تربیت روحانی و جسمانی در نزد مسلمین توأم بود با نظارت و مراقبت حکومت.

با آنکه در تربیت و تعلیم توجه بیشتر به پسران بود، و حتی در مورد دختران گهگاه سخن از منع تعلیم در میان می آمد، تاریخ اسلام حتی در ادواری که انحراف از سنت بهیچوجه مقبول و ممکن به نظر نمی آمد مواردی را نشان می دهد حاکی از توجه مسلمین به تعلیم دختران — یا لا اقل حاکی از

عدم منع آن. وجود بعضی راویان حدیث در بین زنان نشان می‌دهد^{۱۷۱} که اهل حدیث منعی در تعلیم کتابت و سواد زنان نمی‌دیده‌اند. دختر سالک ابن انس می‌توانست اشتباهات کسانی را که از کتاب موطأ پدرش روایت می‌کردند اصلاح کند. بنت المرتضی دختر علم‌الهدی کتاب هیچ‌البلاغه را از عم خویش سید رضی روایت می‌کرد و گویند شیخ عبدالرحیم بغدادی نیز از وی روایت دارد.^{۱۷۲} همچنین دو دختر شیخ الطائفه به نام بنت‌الشیخ مشهور شده‌اند که تألیفات پدر و هم‌کتابهای برادر خویش شیخ ابوعلی طوسی را روایت می‌کرده‌اند^{۱۷۳}. تعداد زنانی که نامشان فی‌المثل در سلسله اجازات سبکی و سیوطی آمده است حاکی است از وجود تعداد زیادی ناقلان حدیث در بین زنان. زینب دختر عبدالرحمن بن حسن جرجانی — که در سال ۶۱۵ درگذشت — در حدیث وقفه شهرت بسیار داشت و گفته‌اند به مرگ او بعضی اسناد عالی منقطع شد. حوزه تعلیم بعضی از زنان حتی محل توجه اهل علم بود. زینب بنت مکی که در سال ۶۸۸ به دمشق وفات یافت حوزه درس داشت و طالبان علم براو ازدحام می‌کردند فاطمه خاتون دختر محمد بن احمد بن ابی‌احمد به دانش و تقوی شهرت بسیار داشت. وی زوجه امام‌الدین ابی‌بکر بن مسعود قاشانی بود و خود مؤلفات داشت و حلقه تدریس. بعلاوه، گویند در مواردی که شوهرش درفتوا درسی ماند وی او را به راه صواب می‌آورد. در شام، نورالدین محمود زنگی — مشهور به الملک‌العدل — او را بنهایت اکرام می‌کرد و در پاره‌بی‌کارها با او مشورت می‌نمود^{۱۷۴} ست‌الوزراء حنبلیه — که در ۷۱۷ وفات یافت — اهل حدیث بود و گویند بارها صحیح بخاری را درس گفته بود. تعلیم زنان بحدی بی‌اشکال به نظر می‌آمد که حتی یک‌زن ناقص‌الخلقه هم اگر می‌خواست می‌توانست از سواد و علم بی‌بهره‌نماند. در سال ۶۲۴ هجری در اسکندریه زنی پدید آمد مشهور به بنت‌خدای وردی، که از پیشروان هلن‌کلر محسوبست. می‌گویند وی دست و بازو

نداشت و سینه‌اش نیز مثل سینه مردان بود. با اینهمه، در کسب علم اهتمام کرد و قلم را با پا می‌گرفت و بخوبی چیز می‌نوشت. حتی نیم‌قرنی قبل از او نیز شهر اسکندریه شاهد پیدایش یک نوع هنر کلامی باستانی دیگر شده بود که بیدست خوانده می‌شد و او هم ظاهراً از یک‌خاندان ایرانی بود. وی نیز چنانکه از نامش پیداست دست نداشت. با اینهمه، چندگونه خط را بخوبی می‌توانست بنویسد^{۱۷} نه فقط در زهد و تصوف بعضی از زنان نیز — مثل رابعه عدویه و فاطمه نيسابوریه — مردانه قدم زده‌اند بلکه در شعر و ادب هم پاره‌یی از آنها قریحه‌ عالی داشته‌اند و نام بسیاری از آنها در خیرات‌المحسن — و تذکره‌ها و کتب تراجم دیگر — آمده است. بدینگونه، در سایه تربیت اسلامی زن‌ها نیز می‌توانسته‌اند در میدان علم و معرفت دوش بدوش مردان به سعی و طلب برخیزد.

اخلاق و تربیت از لحاظ نظری نیز نزد مسلمین پایه‌ عالی داشت. اقوال منسوب به لقمان، هرمس، جاساسب، و بزرجمهر در باب اخلاق و تربیت در کتب آنها مکرر نقل می‌شد. نزد مسکویه اخلاق تا حدی التقاطی بود اما مخصوصاً رنگ نوافلاطونی داشت و امام غزالی آن را با پینش صوفیه در هم آمیخت. با آنکه بعد از او در اخلاق و تربیت اخلاقی رسالات و کتابها بسیار تألیف شد، حتی با آنکه اخلاق‌ناصری و کتابهائی که بتقلید آن به زبان فارسی بوجود آمد حاکی از غور و تأمل بسیار در مسائل مربوط به اخلاق بود، بزحمت می‌توان قبول کرد که در اخلاق — یا بعبارت درست‌تر در روانشناسی اخلاقی که نام واقعی علم اخلاق غزالی باید باشد — هیچ کس از مسلمین به پایه‌ غزالی رسیده باشد، تا چه رسد به اینکه از او بگذرد.

با اینهمه، اگر مسلمین به اخلاق و تربیت نظری، آن ذوق و علاقه‌یی را که به منطق داشته‌اند نشان نداده‌اند سبب بی‌شک آنست که قرآن و سنت از این لحاظ برای آنها خلأی باقی نمی‌گذاشته است و

همین نکته است سبب آنکه به علم سیاست نیز چندان شور و علاقه‌یی اظهار نکرده‌اند. درست است که مسلمین روی هم رفته در سیاست مدن کمتر از سایر مباحث فلسفی خوض کرده‌اند اما سبب آن، بر خلاف آنچه شاید در بادی امر به نظر آید نه وجود حکام جبار بود نه عدم آزادی فکر و بیان. بعلاوه، مسلمین آن ایام، مثل بیشترینه نصارا هم توجهشان حصر به ملکوت الهی نبود به ملکوت زمین هم توجه تمام داشتند نهایت آنکه در غالب موارد، شریعت حدودی در این امور تعیین می‌کرد که جائی برای بحث نظری نمی‌ماند. اگر هیچ یک از مسلمین و نصارا در قرون وسطی، با وجود شوق وولعی که به اکثر آثار ارسطو نشان می‌دادند با کتاب سیاست او آشنا نشدند، سبب عمده‌اش این بود که آن کتاب مبتنی بود بر تحلیل و استنتاج از احوال سیاست و جامعه یونانی — در عهد شرك. آن احوال هم نه‌بادنیای مسیحی غرب قابل انطباق بود نه‌بادنیای اسلام. اگر بحث ارسطو متضمن نقشه و پیشنهادی بود برای بهبود و اصلاح جامعه و سیاست انسانی لااقل در جامعه اسلامی ممکن بود مورد توجه کسانی قرار گیرد که شکل حکومت خلفا را مطلوب طبع خویش نمی‌یافتند. آنچه اینگونه کتابهای افلاطون را مورد علاقه فارابی قرار داد همین نکته بود. در واقع «معلم ثانی» نیز در رؤیاهای انزواجویانه خویش ظاهراً مثل افلاطون می‌پنداشت که وقتی حکیم حاکم باشد مدینه فاضله تحقق می‌یابد. بعلاوه، فارابی گویا تصور می‌کرد طرح یک مدینه فاضله شاید تأثیری در سیاست عصر — که جامعه اسلامی را به تجزیه و فساد و انحطاط کشانیده بود — تواند داشت. آداء اهل المدینه الفاضله وی یک رؤیای افلاطونی بود — از چشم یک صوفی یا یک حکیم مسلمان. در صورتیکه تحلیل و بررسی احوال جامعه و سیاست نیز اگر بشیوه‌یی نزدیک به روش ارسطو نزد مسلمین مورد توجه واقع گشت در همدغه ابن خلدون بود که بادیدی نظیر ارسطو مسائل راجع به حکومت و تمدن اسلامی را

بررسی کرد و بادقت نظری شبیه به مونتهسکیو.

بااینهمه، در اخلاق و سیاست آنچه در جامعه اسلامی تأثیر عملی داشت تربیت و ارشادی بود که از قرآن و سنت ناشی می‌شد. این مباحثات نظری اگر در حلقه محدود اهل قبل و قال نفوذی داشت به احوال حکومت و تربیت اهل علم تجاوز نمی‌کرد. خشونت و قساوت امثال معتضد عباسی یا قطب شاه هند و تیمور لنگ اگر روح ماکیاولی داشت از تأثیر تربیت اسلامی برکنار بود. تربیت اسلامی را آنگونه حکام و سلاطین عرضه می‌کردند که خود را به شریعت اسلام پایبند می‌دیدند - امثال عمر بن عبد العزیز و صلاح الدین ایوبی. عمر بن عبد العزیز حتی از یک سن لویی در اخلاق و انسانیت برتری داشت. در دوره جنگهای صلیبی که عده زیادی از امراء و سلاطین اروپا به شرق اسلامی آمده بودند، صلاح الدین ایوبی به اتفاق از همه شریقت‌ر بود. در طی این جنگهای خونین دور و دراز نصاری اروپای غربی نشان دادند که در صفات مردانگی، پایبندی به عهد و پیمان، و شفقت نسبت به ضعیفا، هنوز می‌بایست بسیار چیزها از مسلمین فراگیرند. حتی در بازگانی مرد مسلمان تحت تأثیر تربیت عملی اسلام، بطور کلی از لحاظ خوش‌قولی و اجرای تعهدات بهتر از مسیحی بود.^{۱۷۶} در حقیقت آرمانهای اخلاقی شوالری در اروپا، تا حد زیادی مدیون تماس با مسلمین بود. با وجود معایب اخلاقی که مسلمین بسبب تجمل و تنعم تدریجاً بدان آلوده بودند روی هم رفته مسلمانان در آن زمان مردتر از مسیحیان به نظر می‌آمدند و مردانه‌تر. در حفظ عهد و پیمان دقیقتر بودند و با مغلوبان بیشتر شفقت می‌ورزیدند.^{۱۷۷} بار تلمی سن هیلر با بیانی دور از مبالغه می‌گوید آنچه نزد اروپائیهای عهد جدید صفات مسیحی خوانده می‌شود اخلاق و آداب تهذیب یافته‌یی است که آن را از مسلمین فرا گرفته‌اند نه از مسیحیت.^{۱۷۸} در این جنگها برتری اخلاق مسلمین حتی مایه اعجاب دشمنان بود. اروپا اگر فتوح مسلمین را گهگاه

به چشم یک تجاوز ارضی که به نام توسعه دین صورت گرفت می نگرد درباره این جنگ خونین دویست ساله که نطق آتشین پاپ مقدس آن را بوجود آورد و درواقع چیزی جز غارتگری و دست اندازی به سرزمین مسلمین هدف آن نبود چه می گوید؟ اگر در هر دو اقدام نیز مطاع و اغراض تجاوزکارانه به یک اندازه باشد مروت و شفقت و انصاف فاتحان مسلمان با خشونت و قساوت صلیبیها هیچ طرف نسبت نمی توانسته است باشد. در نظر بعضی از مسلمین، ابن سلحشوران صلیب مقدس از خشونت و وحشیگری چندان تفاوتی با جانوران وحشی نداشته اند^{۱۷۹} مورخ وقتی خشونت صلیبیها را در بلاد فتح شده مشاهده می کند و تعدی امراء غارتگر آنها را در نظر می گیرد شاید با سائی به خود حق می دهد مقاومت مسلمین را در برابر این سیل مخرب دفاع از تمدن و انسانیت بشمارد در مقابل هجوم توحش - توحشی که اگر از یورش چنگیز کمتر خطر داشت از آن طولانیتر بود و پرداخته تر.

۲۰

وسعت کم سابقه قلمرو اسلامی و تنوعی که از لحاظ اقلیم، نژاد، آداب، و رسوم گونه گون در جامعه وسیع مختلط اسلامی وجود داشت اداره چنین توده عظیم انسانی را دشوار می کرد و توفیق بزرگ مسلمین درین نکته بود که تمام این قلمرو پهناور را بایک قانون واحد اداره کردند — شریعت اسلامی. درواقع نزد مسلمین دین و قانون یک چیز بود — شریعت. حتی سیاست و اداره نیز لامحاله از لحاظ نظری تابع شریعت بود. سیستم اداره البته تازه نبود و دست کم امویها و عباسیان قسمتی از آن را از روم و ایران اقتباس کردند. اما در طرز اداره حکومت اسلامی آنچه برای دنیا سازگی داشت انطباق آن بود با شریعت و وجود روح اخلاص و اخلاق بود در آن. بر خلاف جامعه عربی — جامعه جاهلیت — که مبتنی بر انساب و پیوندهای خویشاوندی بود، جامعه اسلامی بر اساس اخوت دینی قرار داشت. درست است که بعدها، توسعه فتوح تدریجاً اعراب را در ممالک فتح شده یک تفوق و امتیاز عملی اما بی دوام داد؛ درست است که در عهد خلافت اموی این تفوق اعراب نسبت به سایر مسلمین — که موالی خوانده می شدند — مورد تأیید هیئت حاکمه

وقت بود اما در جامعه مسلمان و خارج از طرز فکر و طرز تلقی حکام و خلفاء تفاوتی بین عرب و عجم دیده نمی‌شد. پیغمبر فضیلت را در تقوی اعلام کرده بود و این کسانی که به نام «سوالی» خوانده می‌شدند غالباً در علم و تقوی نیز، مثل مراتب اداری، می‌توانستند فضیلت واقعی خود را در جامعه اسلامی احرار کنند. با وجود آنکه در پایان عهد اسیری نهضت شعوبیه — تحت تأثیر بعضی اقوال خوارج و شیعه — تا حدی تعصبات نژادی را در بین مسلمان بیدار می‌کرد، ترکیب جامعه اسلامی و تسامح و تساهلی که در آن حکمفرما بود اجازه بروز تعصبات را در آن نمی‌داد. درست است که بعضی نهضت‌های ضد خلفا رنگ شعوبی داشت اما پیشوایان همین نهضتها که احياناً تمایلات سیاسی و قومی داشتند، غالباً ناچار بودند صبغه مذهبی به دعای خویش بزنند تا بتوانند در بین عامه کسانی را به هواداری خویش جلب کنند. در واقع بسبب همین شعارهای مذهبی بود که بعضی ازین نهضتها به مبادی تشیع منسوب شدند. در جامعه اسلامی همیشه عامه مسلمان همان اصل اخوت اسلامی را اساس عمل می‌دانستند و امتیازات عناصر حاکمه و همچنین تعصبات شعوبی ضد آن را نیز به چشم یک تجاوز به ولعمرو اخوت اسلامی می‌دیدند. طبقه، به آن معنی که در روم قدیم و ایران ساسانی بود نزد مسلمان وجود نداشت. حتی رفتار با اهل کتاب و یا بردگان نیز چنان با تساهل و مدارا توأم بود که ازین حیث جامعه اسلامی هنوز می‌تواند سرسشق خوبی برای امریکا و افریقای جنوبی باشد. واقعه صاحب‌الزنج بیش از آنکه شورش بردگان باشد یک توطئه فرمطی بود چنانکه قیام خرم‌دینان، سرخ‌علمان، سپیدجامگان و امثال آنها نیز بی‌نی از آنکه نهضت قومی را تحریک کنند، نهضت‌های مذهبی را تبلیغ می‌کردند. در جامعه اسلامی، استثمار طبقاتی آن شکل غیر انسانی را که در جامعه فئودال اروپا داشت نمی‌شناخت. فرقه‌های مختلف که تعدادشان بر

هفتاد بالغ می‌شد و در مواقع حساس بعضی‌هاشان احياناً به‌جان هم می‌افتادند غالباً در مواقع عادی یکدیگر را تحمل می‌کردند. اهل مذاهب اربعه حنفیه، شافعیه، مالکیه، و حنبلیه — اگر در فروع مسائل با یکدیگر بعضی اختلافات داشتند غالباً با ذمی‌ها رفتارشان با تساهل و تسامح نسبی بی‌سابقه‌یی همراه بود. حتی از همان دوره‌اموی بقسمی از وجود این ذمی‌ها — خاصه نصارا — در امور اداری با تسامح و گشاده نظری استفاده می‌شد که از هیچ حیث برای آنها در قلمرو اسلام جای نگرانی نمی‌ماند. در قلمرو اسلام وجود اقلیتهای یهودی و مسیحی — به‌عنوان اهل کتاب — قابل تحمل بود اما مسیحیت قرون وسطی، در اندلس و سیسیل صقلیه نمی‌توانست اقلیت مسلمان را در داخل قلمرو خویش تحمل کند.^{۱۸۰} و بعد از سقوط قدرت مسلمین در اندلس و سیسیل، زندگی در قلمرو و مسیحیت برای مسلمین تحمل‌پذیر نمی‌توانست باشد. اگر اسلام در هر جا در فرانسه، در سیسیل، در اسپانیا با شکست نظامی روبرو گشت و تدریجاً آن سرزمین‌ها را ترک کرد و در داخل قلمرو خویش انزوا جست سببش عدم تسامح مسیحیت بود در تحمل اقلیتهای دینی در قلمرو خویش. از این روست که معامله مسلمین با این اقلیتها از هر حیث قابل تحسین بود و درخور اعجاب. این اقلیتها در جامعه اسلامی تا حد امکان در حمایت قانون بودند — در حمایت شریعت. در اجرای مراسم دینی خویش تا آنجا که معارض حیات اسلام نباشد غالباً آزادی کافی داشتند اگر جزیه‌یی از آنها دریافت می‌شد درازاء معافیتی بود که از جنگ داشتند و درازاء حمایت و امنیتی که اسلام به آنها عرضه می‌کرد. بعلاوه، این جزیه سالیانه از یک تا چهار دیناریش نبود و آن را هم از کسانی اخذ می‌کردند که توانایی حمل سلاح داشتند. از راهبان، زنان، و نابالغان جزیه نمی‌گرفتند و پیران، کوران، عاجزان، فقیران، و بردگان از آن معاف بودند. نسبت به بردگان نیز معامله مسلمین همراه با تسامح بود

و مسالمت. وقتی از بردگی در اسلام صحبت می‌شود نباید ماجرایی اسپارتا کوس یا داستان کلبهٔ عموقام را به‌خاطر آورد. اگر اسلام اصل برده‌داری را پذیرفت چنان انسانیتی را نسبت به بردگان توصیه کرد که در جامعهٔ اسلامی برده تا حدی بمثابة عضو خانواده تلقی می‌شد. پیغمبر، بموجب روایات، آن کس را که بندهٔ خویش را بزند از بدترین مردم خوانده بود. حتی گویند که وقتی نیز توصیه کرده بود که بندگان را بنده (= عبد) خویش نخوانید مرد جوان (= قتی) خویش بخوانید. در واقع تجارت برده در همان ایام، هم نزد یهود معمول بود و هم نزد نصارا. اگر کلیسا گهگاه نسبت به آن اظهار کراهت می‌کرد، اسلام هم از پیغمبر این سخن را نقل می‌کرد که بدترین مردم آنست که مردم را می‌فروشد — شرالناس من باع الناس. بعلاوه، وضع یک برده در نزد مسلمین با وضع او در نزد یهود و نصارا طرف نسبت نبود. نزد یهود مردی که با کنیز درم خریدۀ خویش می‌آمیخت عملش زنا محسوب می‌شد و زن اوحق داشت آن کنیز را بفروشد و از خانهٔ خویش دور کند چنانکه نزد نصارا هم فرزندی که از یک کنیز برای مرد به دنیا می‌آمد، برده بود گویی گناه زنای پدر را به گردن خویش داشت. در صورتیکه نزد مسلمین، نه فرزند آن وضع حقارت آمیز را داشت نه مادرش. مرد حق نداشت ام‌ولد را بفروشد و او بعد از مرگ خداوند خویش آزادی نیز می‌بافت. در بین خلفا و سلاطین اسلامی بسیار بودند کسانی که مادرشان، برده بود — ام‌ولده از بین ممالیک — بنده‌گان درم خسرید — بنده‌های ما در غزند، بنده، و مسرور مکرر سلاطینهای مهم بوجود آوردند و اینهمه نشان می‌دهد که در قلمرو اسلام برده به هیچ وجه عریضهٔ سنیوشتی از نوع سرنوشت بردگان امریکای عهد لینکلن نمی‌شد. چنانکه زن نیز، برخلاف مشهور، در قلمرو اسلامی وضعیت اسارت آمیز به نظر نمی‌آمد. درین زنان، مسلمان کسانی بودند که در امور اجتماعی و حتی کارهای راجع به حکومت نیز

از خود لیاقت نشان دادند؛ بعضی از آنها ملکه یا نایب السلطنه بودند. نام امثال ترکان خاتون، آبش خاتون، شجرة الدر، و امثال آنها در تواریخ محلی مسلمین هست. بعضی از زنان در امور اجتماعی نیز قابلیت و لیاقت نشان می دادند. سکینه دختر حسین بن علی (ع) مجالس ادبی و سیاسی داشت و اشعار گویندگان مختلف را می شنید و نقد می کرد^{۱۸۱} نفیسه دختر زید بن الحسن بر ولید بن عبدالملک اموی خروج کرد و در مصر درگذشت^{۱۸۲} با ابنه، علاقه به خانواده و اسر تربیت زن را بابند خانه می داشت اما ابن پایندی اسارت و حقارت نبود. در حقیقت زن مسلمان از جهت امنیت امنیت اقتصادی—مخصوصاً از زنان بسیاری از نواحی اروپا وضع بهتری داشت؛ زیرا می توانست در مال خود تصرف و دخالت کند و شوهر یا طلبکارانش حق نداشتند در دارائی او مداخله کنند. بعلاوه، تسهیلاتی که اسلام در اسر ازدواج مقرر می داشت زن را، هم از ورطه فحشاء دور نگه می داشت هم از بی عفتیهای که لازمه محدودیتهای غیرطبیعی بود. بدینگونه، چند همسری (Polygamy) مسلمین تا حدی یک مبارزه ضد فحشاء بود، و زن مسلمان نیز—مادام که از شوهر عدالت می دید—آن را بهیچوجه یک نوع ظلم و خفت در حق خویش تلقی نمی کرد.

جامعه‌یی چنین که در آن نه زن مورد تعدی بود نه برده، و حتی اقلیتهای دینی و مذهبی نیز از آسایش برخوردار بودند، برای نظم و عدالت خویش می بایست از یک قانون عالی بهره‌مند باشد—چنانکه بود. این قانون عبارت بود از شریعت، و در اسلام نیز—مثل آئین موسی—دین و قانون یک چیز بود. بدینگونه، در شریعت محمدا، هر جرمی یک گناه محسوب می شد و هر گناه یک جرم. منشأ اصلی این شریعت کتاب خدا بود—قرآن که هم منبع عقیده مسلمین نیز بود. مأخذ دیگر سنت بود که آنچه را در قرآن مجمل یا مبهم بود تبیین و توضیح می کرد

سنت عبارت بود از گفتار، کردار یا تقریر پیغمبر که نقل و حکایت آن حدیث خوانده می‌شد یا خبر. با اینهمه، در دوره‌یی که دیگر دسترس به پیغمبر نبود — مخصوصاً از وقتی اسلام از چهار دیوار جزیره العرب بیرون آمد — گهگاه مراد از جزئی پیش می‌آمد که حکم آن نه در قرآن تصریح شده بودند در سنت. اینجا بود که رجوع به یک اصل ثالث غیر از کتاب و سنت لازم می‌آمد و آن عبارت بود از اجماع — توافق عام. اگر هیچ یک از اینها مشکل را حل نمی‌کرد به عقل انسانی رجوع می‌شد یا به رأی و قیاس. با اینهمه، آنچه اجراء آن در شریعت اهمیت داشت حدود و شروط این اصول بود. در مورد قرآن ضرورت داشت که آیات احکام درست فهم شود، حدود امر و نهی و عام و خاص شمول آنها معین گردد، ناسخ و منسوخ احکام شناخته آید، اقتضای معانی و الفاظ بدقت معلوم گردد، و البته اینهمه شناخت قرآن را لازم داشت — تفسیر. البته در تفسیر قرآن مسائل دیگر نیز غیر از آنچه با قانون و شریعت ارتباط داشت پیش می‌آمد مثل عقاید، اخبار گذشته، قصه انبیاء و انذار مشرکان. تفسیر هم مقتضی غور در اسلوب بلاغت اعجاز آمیز قرآن بود و هم مستلزم جستجو در شأن نزول و در تفصیل قصص و حکایات. این نکته سبب شد که تفاسیر مختلف بوجود آمد: ادبی و لغوی، مثل کشاف زمخشری، یا کلامی و حکمی مثل تفسیر امام فخر. در حدیث هم استنباط قانون مقتضی غور و دقت بود. از بین صدها هزار حدیث که نقل می‌شد — و حتی از همان عهد حیات پیغمبر منافقان و معاندان آنها رابه کذب خویش آلوده بودند — خبرتفه و قابل اطمینان را که بتواند دستاویز احکام شریعت واقع شود از روی چه میزانی می‌توان شناخت؟ احادیث از جهت اسناد، از جهت راویان، و از جهت متن ناچه حد قابل اعتمادند؟ اخبار آحاد، و اخبار متواتر هریک تا چه حد و در کدام شرایط حجت بشمارند؟ علم حدیث، علم درایه، و علم رجال بوجود آمد تا از بین

انبوه احادیث «صحاح» میزانی بدست آید، برای آنچه ثقه هست و آنچه ثقه نیست. از اینها گذشته بحث پیش می‌آید در باب اجماع. اگر تحقق آن ممکن هست به آن چگونه می‌توان علم یافت و تاچه حد می‌توان آن را حجت شمرد؟ بعلاوه، حدود و شروط کار عقل، رأی یا قیاس را چگونه می‌توان تعیین نمود. ائمه چهارگانه سنت — ابوحنیفه، مالک بن انس، شافعی، و احمد حنبل — اختلافشان غالباً از حدود و شروط حجیت این اصول ناشی است اما با وجود اختلافات قابل توجه که درین مذاهب فقهی — و مذهب شیعه — با آنها هست قانون شریعت اسلامی که روح اصلی آن وحی الهی است، در طی قرون و در تمام قلمرو مسلمین همه جا وحدت و اصالت خود را حفظ کرده است^{۱۸۳} و در واقع همه جا بیک گونه بر سر نوشت مسلمین، و احوال و عقاید آنها حکومت کرده است. بدین گونه، فقه اسلامی یا تکیه برین اصول — که ارزش و حدود آنها را علم اصول یا متدولوژی فقه بررسی می‌کند — بر احکام شریعت و ادله آنها نظارت دارد. در حقیقت، با وجود بعضی موارد که فقه اسلامی از آداب یا احکام رایج در نزد اقوام و ممالک فتح شده شاید چیزهایی — بحکم اصول — گرفته باشد رویهمرفته فقه اسلامی بعنوان یک سیستم قانونی کاملاً اصیل است و ابتکاری^{۱۸۴} بعلاوه، این سیستم در قلمرو وسیع اسلام نظم و عدالتی را که در قرون وسطی مخصوصاً در غرب، مدت‌ها مجهول بود به دنیا باز آورد. در همان دوره که فقه اسلامی مشکلمترین دعاوی را بوسیله احکام الهی خویش حل و فصل می‌کرد دنیای مسیحی قرون وسطی قضاوت الهی را بوسیله جنگ تن‌به‌تن و آنگونه وسایل اجراء می‌نمود. قانون شریعت، که در اسلام حاکی از امر و اراده الهی است، از جهت اخلاقی مخصوصاً قابل ملاحظه است و رعایت انسانیت و پاس حقوق دیگران، مبنای اساسی بسیاری از احکام آنست. درین قانون‌گوئی انسان هیچ حقی ندارد مگر آنکه خدا نیز سهمی در آن

حق داشته باشد. اما سهم خدا عبارتست از امر او به اینکه حق هر کس باید به او داده شود و هیچ کس حق ندارد، به آنچه تعلق به دیگری دارد تخطی کند. بدینگونه، قانون اسلام که در واقع یک قانون الهی است، بی آنکه ناشی از مصلحت جوئیهای انسانی شده باشد به همان نقطه از حق خالص (Pure Right) می رسد که بقول یک محقق معروف اروپائی زمینه مشترک تمام اقوام متمدن بشمارست^{۱۸۰}

فاصله بین واقعیت با حکم شریعت در جامعه اسلامی اگر هست هیچ جا آن اندازه که در امر حکومت و سیاست پیدا است بارز نیست. در واقع، طرز انتخاب خلیفه — جانشین پیغمبر — از همان اوایل طوری شد که نشان داد بین تئوری و واقعیت در هیچ جا بقدر سیاست اختلاف نیست^{۱۸۱} این مسأله خلافت قدیمترین مورد خلاف بین مسامین را تشکیل داد و از همان ماجرای سقیفه دستداران معدود اهل بیت را در مقابل عامه قرار داد. غلط است آنکه گویند تشیع را ایرانیان بوجود آوردند یا نشر و تبلیغ کردند؛ در واقع این فکر در بین عناصر غیر عرب از عهد مختار منتشر شد در صورتیکه مدتها پیش از آن، و دست کم از اواخر عهد عثمان، این فرقه موجودیت خود را نشان داده بود. بعلاوه، برخلاف مشهور، بیشتر کسانی از زرتشتیها که به اسلام می گرویدند غالباً مذهب اهل سنت اختیار می کرده اند، نه مذهب شیعه^{۱۸۲} در هر حال، در مورد خلیفه، شیعه قائل به نصب و انتخاب عامه نبود و خلفا را غاصب می شمرد چنانکه خوارج نیز غالباً ضرورت انحصار خلافت را در قریش انکار می کردند و در خروج بر هر خلیفه جائز خویشتن را ذیحق می دانستند. با اینهمه، خلیفه هر کس بود، خواه از خلفای راشدین و خواه از امویها یا عباسیان، کار عمده اش غیر از دفاع و حمایت از حوزه اسلام نظارت بود در اجراء احکام شریعت. با وفات پیغمبر، وحی — که منشأ قانون بود — منقطع گشت اما خلیفه که جانشین

پیغمبر بشمار می آمد می بایست بر اجراء سنت و شریعت نظارت کند. در باره منشأ قدرت و حدود اختیار خلیفه بحث بسیارست اما در گذشته، صرف نظر از مدعیان خاص، تنها دسته های منظمی که با اساس خلافت یا با شخص خلیفه اظهار مخالفت می کرده اند عبارت بوده اند از خوارج و شیعه. با امویها خلافت به نوعی سلطنت موروثی تبدیل شد و عباسیان نیز که در آغاز کار آنهمه از امویها انتقاد کردند نتوانستند یا نخواستند آن رابه شکل عهد راشدین بازگردانند. اینجاست که شکاف بین تئوری و واقعیت، در اسر راجع به حکومت روی می نماید. حکومت راشدین بهر حال نوعی دموکراسی بود، از نوع حکومت عدۀ قلیل اصحاب حل و عقد. از لحاظ نظری تمام مسلمین در انتخاب خلیفه وارد بودند اما محدودیت امکانات و تعارض اغراض و قدرتها حکومت اهل حل و عقد واقعی را محدود می کرد به حکومت یک عدۀ قلیل — الیگارش. خلیفه در غالب امور با صحابه و یاران مشورت می کرد و اگر هم به حرف آنها گوش نمی داد حکومتش مطلق نبود و چیزی آن را محدود می کرد — شریعت. بدینگونه، شریعت قانون واحدی بود که از امیرالمؤمنین تا فقیرترین مرد مسلمان همگی مکلف به اطاعت از آن بودند. در واقع اسلام با قانون واحدی که منشأ اصلی آن وحی الهی بود بر سراسر قلمرو خویش یکسان حکومت می کرد و اسلام مرد چیزی نبود جز تسلیم وی به این قانون. توسعه فتوح اسلامی تدریجاً منتهی به نتیجه قهری آن شد: تجزیه. اسرا رفته رفته حساب خود را از مرکز جدا کردند، و این البته مستلزم جدائی از شریعت نبود. حتی در اسلام زمانی رسید که غیر از خلیفه بغداد، دو خلیفه دیگر در مصر و اندلس نیز وجود داشت و در بلاد مختلف نیز اسراء خود را سلطان می خواندند — و نماینده مستقل قدرت خلیفه. با اینهمه، در تمام قلمرو اسلام قانون — یک چیز بود: شریعت. بعلاوه، در تمام این حوزه وسیع که به نام امیرالمؤمنین اداره می شد سنتهای اداری

هرمحل تا آنجا که باشریعت سازگاری داشت حفظ شد و ادامه یافت: درشام و مصر سنت رومی، در عراق و فارس سنت ساسانی. مرکزیت اداری، دیوانهای متعدد در «دارالخلافة» پدید آورد و تجزیة خلافت انواع دیوانها درست کرد، درهر ولایتی. بیت المال که درعهد راشدین دارائی آن مال الله محسوب می شد ازعهد اموی بازیچه مطامع و اغراض خلیفه شد، و امراء او. بادیهیان جند، دیوان نفقات، دیوان برید، دیوان رسائل و دیوان اشراف قسمت عمده کارهای اداری انجام می یافت و دیوان بر و صدقات هم برای کارهای خیریه بود. در دوران بعضی خلفاء دیوانها غیر از روزهای جمعه در روزهای سه شنبه هم تعطیل بود^{۱۸۸} اما فعالیت و اداره این دیوانها، و نظم و ترتیب آنها همیشه تابع شخصیت وزیر بود که خودگهگاه شغل خویش را — مثل عمالش — با دادن هدیه ورشوه بدست می آورد و با «مراقق» حاصل از شغل آنچه را از دست داده بود جبران می کرد. تسلط بی دوام سلسله ها و هوس تبذیر بعضی امراء در کار خراج و مالیات بی نظمیهایی را — مثل همه جا — سبب می شد و مشکلات مالی و اداری پدید می آورد. مسابقه رجال دربار در تحصیل وزارت بعلاوه رواج القاب و عناوین بوج دربین عمال و امراء که امثال ابوریحان بیرونی و خواجه نظام الملک از آن بشدت انتقاد کردند سبب مزید فساد و حتی بروز حیف و میل در دیوان و پیدایش هرج و مرج در اداره می شد که هیچ یک روح اسلامی و سنتی نداشت و تدریجاً منتهی سدیه نفرت عام از دیوان و دیوانیان که هنوز بین عامه مسلمین باقی است.

که گفت که در اسلام دین را با هنر سازگاری نیست؟ برعکس، این هردو با یکدیگر ملاقات می‌کنند و آن هم در مسجد. خدای اسلام — الله تعالی — نه فقط رحیم و حکیم است بلکه جمیل هم هست، و از همین رو چنانکه صوفیه می‌گویند، دوستدار جمال. یک نظر به بعضی مساجد کهن نشان می‌دهد که این بناهای باشکوه والا که به پیشگاه خداوند اهداء شده‌اند صرف نظر از قدس و نزهت معنوی که دارند از لحاظ یک مورخ نیز در خور آنند که گالریهای هنر اسلامی تلقی شوند. هنرمندان بی‌نام ناشناس این مساجد که تمام هستی خویش را وقف خدمت خداوند کرده بودند از همان شوق مقدسی گرم بوده‌اند که استادان عهد رنسانس را مشتمل می‌داشتند و ازین روشل آنها با شوقی تمام می‌کوشیده‌اند تا بهترین تصویری را که از زیبایی می‌داشته‌اند در طی این آثار مقدس جلوه و تحقیق بخشند. حقیقت آنست که معمار مسلمان در روزناران گذشته سر زیبایی را که در اطراف خویش می‌دید اگر آن را درخور عظمت و جلال خدا می‌یافت، می‌کرد تا بهنگام فرصت برای آن در مسجد بجائی باز کند. بدینگونه، ستون را از آنچه در معابد بابل بود گرفته، ستاره و محراب را از

کلیسا اقتباس نمود و ایوان و طاق آن را از قصرهای سلطنتی ساسانیان تقلید نمود.

مسجد در عهد خلفا برای مسلمانان خیلی بیش از امروز اهمیت داشت زیرا تنها جای عبادت مسلمین بشمار می‌آمد. هم فوروم (Forum = میدان خطا به در روم) بود هم محکمه عدالت آنها، هم محل درس و تعلیم آنها بود هم حتی آکادمی آنها. در عهد پیغمبر مسجد جایی بود که مسلمانان آنجا جمع می‌شدند، پیغمبر در همانجا کارهای امت را حل و فصل می‌کرد. قدیمترین مسجد که فاتحان مسلمان در محل بصره، کوفه و فسطاط بنا کردند نزدیک بود به دارالاماره. زیرا که مسجد تنها عبادتگاه قوم نبود محلی بود برای اجتماع عام. چنانکه نام آن — جامع — نیز بدرستی ازین امر حکایت دارد. در دوره‌های بعد اهل حدیث حلقه‌های خود را در مسجد برپا می‌کردند، احکام شریعت در مسجد مسلمین تبیین می‌شد، مجالس تفسیر قرآن در مسجد برپا می‌شد، متکلمان در مسجد حوزه بحث در عقاید منعقد می‌کردند، زهاد و صوفیه هم برای اعتکاف در مسجد خلوت می‌گزیدند. در مساجد حوزه‌هایی بود برای مقابله و تلاوت قرآن که در آنها نجوید و قرائت نیز تعلیم می‌شد چنانکه حلقه‌های اذکار — ذکر نام خدا — هم در مساجد تشکیل می‌یافت. در بعضی مساجد مجموعه‌های حدیث — مخصوصاً صحیح بخاری و صحیح مسلم — قرائت و تعلیم می‌شد. در واقع، هم مکتب کلامی معتزله از مسجد بیرون آمد و هم مذهب اشاعره. بعلاوه، مسجد به اصطلاح امروز هم پارلمان شهر بود و هم تا حدی کلرب عالی آن. همچنین در موارد بسیاری غربیان و تازه‌واردان آنجا را مثل مهمانخانه شهر تلقی می‌کردند. این فواید گونه‌گون که از مسجد مورد انتظار بود سبب می‌شد که بنای مسجد، هم راحت باشد و هم سودمند. بدینگونه درین ابنیه عالی که اولین منزل پرواز روحانی انسان بشمار می‌آمد هنرمعماری

اسلامی مفهوم انتزاعی را باهدف انتفاعی درهم می آمیخت.

البته تنوع و اختلاف نژاد اقوامی که سرزمین آنها بوسیله اسلام فتح شد از اسباب تنوع شیوه معماری در بین مسلمین بود. اولین معماران قدیم اسلامی برای آنکه تصویری را که از زیبایی داشته اند تحقق بخشند وسیله دیگری نداشته اند جز آنکه شیوه هنر قوم و کشور خود — ایران، بیزانس، شام، مصر و هند — را مورد استفاده قرار دهند اما البته اینگونه عناصر و اجزاء که از معماری قدیم اخذ می شد رفته رفته با هدفهای دین جدید تطبیق می گشت و در تحول معماری اسلامی تأثیر می بخشید. بدینگونه، سبک معماری بیزانس که در مساجد دوره اموی رواج و نفوذ عمده داشت از همان وقتی که معماران سامرا — در عهد معتصم خلیفه — سبک روزگار ساسانیان را احیاء کردند جای خود را به شیوه معماری ساسانی داد و این شیوه چنانکه هر تسفند نشان داده است بزودی در همه جا — فی المثل در خراسان، بحرین و حتی مصر — انتشار و رواج تمام یافت.

در آغاز کار بسیاری از مساجد کهن برجای معابد کهنه تر یا حتی بر بقایای قصرهای دیرینه ساخته می شد. در مدائن قسمتی از ایوان کسری را سعد بن ابی وقاص تبدیل به مسجد کرد. مسعودی می گوید بسیاری از آتشکده های ایران هم تبدیل به مسجد شد. در شام و فلسطین نیز مکرر کلیساها را مسجد کردند و حتی در مصر تا زمان مأمون خلیفه کلیساها را قبطی تبدیل به مسجد می شد. کلیسای یوحنا که در دمشق تبدیل به مسجد اموی شد در ادوار قدیمتر معبدی بود که برای ژوپیتر بنا شده بود. مساجد کهنسال اصطخر و قزوین بر روی بقایای آپادانه های ساسانی بنا شد. در حمص، حماة، اورشلیم، استنبول و آناتولی بسیاری کلیساها را مسجد کردند، در کابل و سند و دهلی هم مکرر معابد بت پرستان تبدیل به مسجد شد. وقتی کلیسای ایاصوفیه تبدیل به مسجد بافت بعضی تغییرات در آن ضرورت داشت تا آن ر با احتیاجات جدید منطبق کنند اما جامع سلطان

محمد فاتح بنائی بود تازه، منطبق با نیازهای جدید که در ساختن آن هم ذوق فطری و مکتسب فاتحان ترك جلوه داشت هم بقایائی از سنتهای معماری بیزانس. مسجدهای عظیم دیگری هم این فاتحان عثمانی در بیزانس پدید آوردند که شیوه معماری ترکی و عثمانی رفته رفته از آن نشأت گرفت. مسجد جمعه اصفهان در عهد منصور عباسی بوجود آمد آنهم ظاهراً در جای یک آتشکده قدیم. اما تغییرات متوالی و مستمری که پادشاهان ایران از ملکشاه سلجوقی تا شاه طهماسب اول و شاه عباس اول صفوی در آن پدید آوردند تدریجاً از آن بنای کهن، تیپ مسجد ایرانی را بوجود آورد. این تیپ خاص در بنای مسجد شاه اصفهان به کمال رسید که آن را بی شک باید شاهکار معماری مذهبی در تمام تاریخ ایران خواند. تحولاتی که در خلافت اسلامی و احوال اسم و افروام مسلمان پدید آمد در بنای مسجد البته تأثیر بارز داشت. سنتهای محلی هم بی شک در تحول اسلوب معماری اسلامی مؤثر بود. در یک دوره خاص نفوذ سبک ایران تقریباً در تمام خاور نزدیک منتشر شد. بعد از سقوط خلافت بغداد، در قسمت عمده‌ای از دنیای اسلام شیوه گنبددار ایرانی جای اسلوب معماری سابق را گرفت. با آنکه شیوه هنر تزیینی ایرانی، نفوذ عمده‌ای در تمام اقطار اسلامی داشت ذوق و شیوه هریک از اقوام و اسم باز خاصیت خود را حفظ کرد. این اوصاف و خواص که اسلوب مسجد سازی هرقومی را مشخص می‌کند غالباً مزایائی است که این اقوام در سراسر تاریخ و تمدن خود نیز آن را نشان داده‌اند. می‌توان گفت خاصیت معماری شام ثروت و غنای آنست، خاصیت معماری شبه قاره هند و پاکستان وفور و کثرت، خاصیت شیوه ترك و عثمانی قوت آنست و خاصیت شیوه ایرانی لطف و ظرافت آن.

از اینها گذشته، در بنای بسیاری از مساجد هنرهای مختلف بهم در آمیخته است: معماری در توازن اجزاء کوشیده است، نقاشی به نقوش

و الوان کاشیها توجه کرده است، خوشنویسی الواح و کتیبه ها را جلوه بخشیده است، شعر موعظه ها و ماده تاریخها عرضه داشته است و موسیقی هم برای آنکه از دیگر هنرها باز نماند در صدای مؤذن و بانگ قاری و واعظ مجال جلوه گری یافته است. حتی صنعتهای دستی هم برای تکمیل و تزئین این مجموعه الهی به میدان آمده اند: فرشهای عالی، پرده های گرانها، قندیلهای عظیم و درخشان، منبت کاریها و ملیله دوزیها نیز در تکمیل زیبایی و عظمت مسجد نقش خود را ادا کرده اند. بدینگونه، مظاهر گونه گون فرهنگ و هنر اسلامی در طی قرنهای دراز چنان در بنای مسجد مجال ظهور یافته است که امروز یک مورخ دقیق روشن بین می تواند تنها از مطالعه در مساجد تصویر روشنی از تمدن و تاریخ اقوام مسلمان عالم را پیش چشم خویش مجسم کند. در طول نسلها و قرون در فاصله آفاق مختلف، هنر اسلامی ملجای پاکتر و نمایشگاهی امنتر از مسجد نداشته است و اشتراك مساعی اقوام و امم مختلف اسلامی در تکمیل و تزئین مساجد با وجود حفظ خاصیتهای ملی و محلی نوعی جهانوطنی (Cosmopolitisme) را در معماری اسلامی سبب شده است کسه البته با تمدن و فرهنگ پر تسامح اسلامی مناسبت تمام دارد و بهر حال از مفاخر معنوی مسامین بشمارست. ^{۱۸۹} البته غیر از مساجد، ابنیه و آثار بسیار از تمدن اسلامی مانده است. نکته اینجاست که مسلمین این بناهای شگرف عالی را که طول زمانها — و عرض مکانها — بین آنها فاصله بسیار افکنده با وجود تفاوت و اختلاف که در مصالح و مواد و سبکها و امکانات آنها هست روح و حیات واحد بخشیده اند. در حقیقت هم تفاوت مواد و مصالح در نقاط گونه گون، هم اختلاف ذوق و ثروت حامیان و بانیان این ابنیه هنری، و هم مدارج تربیت و ذوق معمار و کارفرما دست بهم می داد، تا سبک و شیوه معماری را در بلاد و قرون مختلف تعیین نماید. البته وحدت کلی این اسالیب مختلف را انکار نمی توان کرد و منشأ این وحدت تاحد زیادی

حکومت اسلام است که گوئی همه جا ذوق و نبوغ نژادهای گونه‌گون کشور-های فتح شده را طی قرنهای دراز در خدمت خویش گرفته و هر یک را مکمل دیگری ساخته است و این وضعی است که پیش از فتح اسلامی کمتر در عالم نظیری داشته. تحت تأثیر همین عامل بود که صنعت اسلامی توانست از شکوه رؤیا انگیز قصر الحمراء در اسپانیا تا ظرافت بی‌ماند تاج محل در آگره اختلاف نژادها را نادیده گیرد و زمان و مکان را در نوردد و نوعی جلوه ابدی و انسانی بیابد.

بدینگونه در معماری نیز—مثل علوم و فنون—مسلمین از ایرانیها و رومیها اقتباس کردند. اما وجود ابنیه بسیار عظیم در سراسر قلمرو پهنای اسلام حاکی است از قدرت و ذوق تلفیق در بین مسلمین. درین بناهای عظیم خیال انگیز ستونهای برهیت، طاقهای هلالی، مناره‌ها، گنبدها و مقرنس-کاریها هر چند هیچیک کاملاً ابداع مسلمین نیست اما ترکیب و تلفیق آنها در ابنیه اسلامی حاکی از هماهنگی، عظمت و کمالی است که در تمدن و فرهنگ اسلامی تقریباً همه جا جاوه دارد. ترکیب مجموعه همین عناصر است که ابنیه اسلامی را در شام، در مصر، در هند، در اندلس، در عراق و در ایران همه جا قدرت و جلالتی افسانه آمیز، می بخشد. همین مایه تناسب و هماهنگی است که قصر الحمراء را در غرناطه از ورای غبار قرنهای هنوز چنان جلوه و شکوه داده است که گوئی به قول ویکتور هوگو شاعر فرانسوی آن را «جنی‌ها مثل یک رؤیازاراندود، و آگنده از آهنگ» ساخته اند.^{۱۹۰} و یابنای تاج محل را در آگره با چنان تناسبی از زیبایی و ظرافت سرشار کرد که هنوز یک مورخ امروز می تواند در باوه این رؤیای سرسبزین که بیاد مرگ و زندگی یک ملکه مسلمان هند بنا شده است بگوید اگر زمانه عقل و هوش داشت شاید هرچه جز تاج محل بود منهدم می کرد و برای تیماردل آدمی این نشان گر انمایه شرافت انسانی را برجای می نهاد.^{۱۹۱} در اسپانیا سبک معماری متداول در شام و ایران به نام سبک

مراکشی آوازه یافت. بعدها فاتحان نصارا قسمتی از مساجد اندلس را کلیسا کردند، قلعه الکازار — شکل فرنگی شده القصر — که در اشبیلیه بوسیله ابویوسف یعقوب بنا شد، مورد توجه و استفاده شارل پنجم و ایزابلا گشت. قصر الحمراء که مجموعه‌ای است زیبا از باغ‌ها، قصرها، حیاطها و استخرها و ایوانهای رفیع و باشکوه کهن در غرناطه نمونه‌ای از افراط در تزئین و تجمل بعضی مسلمین را عرضه می‌داشت که عاقبت آن در همه‌جا همان کلام معروف است که شارل پنجم وقتی از ایوان یک عمارت الحمراء آنها را دید و عظمت از دست رفته را بدیده عبرت دیده بود گفته بود بیچاره آنکه اینهمه را از دست داده است.^{۱۹۲} در هند، این معماری بازرچنان وحدت و اصالت خود را حفظ کرد که به گفته بعضی مورخان انسان وقتی بنای تاج محل را در هند می‌بیند، نه در ایران یا اندلس، دچار حیرت می‌شود، اما در واقع از حیرت وقتی بیرون می‌آید که متوجه می‌شود دیار اسلام است نه هند دارد نه اندلس، همه‌جا آن وحدت است — وحدت اسلامی. چنانکه قطب منار دهللی بادویست و پنجاه پارتفاع، هنوز بعد از هفت قرن مقابله با طبیعت حکایت دارد از قدرت و عظمتی که اسلام در گذشته در سرزمین هندوان یافت — و گرچه گهگاه با خشونت و قساوت امثال قطب — الدین ایبک همراه می‌شد.

هنر اسلامی نیز مثل فرهنگ آن، هم از حیث مواد تنوع داشت هم از جهت تکنیک. حتی نقاشی، مجسمه‌سازی، و موسیقی هم با آنکه با کراهت اگر نه با حرمت، تلقی می‌شدند در محیط تسامح آمیز اسلامی فرصتی برای نشوونمای خویش پیدا کردند. در واقع نه در نقاشی صورت، مسلمین فرصت قریحه‌نمائی داشتند، نه در نقاشی تفریحی. با اینهمه، بعضی هنرمندان که به این کارها پرداختند استعداد های کم نظیر نشان دادند. در مینیاتور، غیر از یک عده هنرمند بی‌نام که آثارشان بی‌امضاست، از کمال الدین بهزاد می‌توان یاد کرد که میراث مکتب هرات را به دوره صفویه منتقل کرد. خوشنویسی که در قدیم مخصوصاً با خط کوفی در

معماری و سفال کاری یک هنر تزئینی بود بعدها با خط نستعلیق لطف و ظرافتی دیگر یافت و کتاب شعریانثر مصنوعی که با خط نستعلیق و مینیاتور و تذهیب و تجلید هنرمندانه آراسته می شد در صورتیکه درهمه این رشته ها کمالی را عرضه می کرد یک مجموعه ارزنده از هنرهای ظریف می شد. در کتابت، تذهیب، و تجلید قرآن مخصوصاً گهگاه چنان ذوق و حوصله بی بکار می رفت که زیبایی بعضی از آنها قدس و عظمت مساجد اسلامی را مجسم می کرد. قالی های ظریف — که نوعی از آن هنوز نام ایران را بلند آوازه می دارد — در گذشته بقدری به لطف رنگ و نقش ممتاز بود که زیباترین آثار امروز در برابر آنها ناقص و بی اندام می نماید. تنوع بارزی که از حیث مواد، و از حیث تکنیک در آثار هنر اسلامی هست جالب است. انواع مواد از گچ، کاشی، مرمر، جواهر، خزف، بلور، عاج در ابنیه و آثار گوناگون از برج، قصر، مسجد، مناره، و ابوان هست و رشته های مختلف هنر از معماری، خط، مینیاتور، تذهیب، و صنایع دستی زندگی طبقات ثروتمند را از ذوق و زیبایی می آگند. ظرافت و حوصله بی که در بعضی صنایع دستی مسلمین بکار می رفت لطف و کمال خاصی به آنها می داد. بعضی اسلحه و آلات جنگ، کارهای جواهرسازی و مرصع کاری، ظروف سفالی و فلزی آنها که در موزه های مختلف هنوز باقی است مهارت صنعتی آنها را در این کارها نشان می دهد. کننده کاری بر روی عاج، ساختن انواع کاشی و آئینه، بافتن انواع فرش و سجاده وسیله بی بوده است برای تجلی یافتن ذوق و ظرافت قوم در صنایع دستی و خانگی.

حتی در موسیقی که زهد متعبدان سماع آن را بر نمی تافت و طبایع جدی گهگاه آن را عبارت از لغو ناپسند می شمرد نیز تشویق خلفاء و امیران همراه با ذوق و علاقه عامه، توسعه قابل ملاحظه بی بدید آورد.

کتاب الاغانی تألیف ابرالفرج اصفهانی (۳۵۶ — ۲۸۴) که ذکر

و ضبط اغانی مشهور آن زمانها برای اوبهانه‌یی شده است جهت ایجاد یک دائرةالمعارف بیست جلدی از شعر و ادب و تاریخ عرب، حاکی است از رواج و قبولی که موسیقی و غنا در مجالس خلفاء و امراء و حتی بازرگانان و عابه داشت مخصوصاً در دمشق، بغداد، و حتی مدینه. وجود ابراهیم بن مهدی، عمی و تاحدی رقیب و معارض مأمون^{۱۹۳} در بین چند موسیقیدان مشهور شهر هزار و یکشب نشان می‌دهد که بغداد هارون و مأمون تا چه حد با موسیقی و آواز سروکار داشته. غیر از وی نام ابراهیم موصلی، پسرش اسحق، و شاگرد او زریاب در موسیقی اوایل عهد عباسیان آوازه بلند داشت. همین زریاب بود که موسیقی عربی را در اسپانیا به دربار خلیفه عبدالرحمن ثانی برد و قرطبه را غرق در شور و آهنگ عراق کرد. سماع صوفیه و وجد و رقص آنها با وجود نهی و کراهیت بعضی مشایخ - موسیقی و غنا را مخصوصاً در بین عامه انتشاری بیشتر داد. جنبه نظری موسیقی مخصوصاً نزد کندی، فارابی، اخوان الصفا، و ابن سینا مورد توجه شد که درین باب سیرات علمی یونان را کمال و غنائی سرشار بخشیدند. مدخل فارابی در موسیقی معروفترین تصنیفات قرون وسطی در موسیقی نظری است و اگر از تمام کتابهای موسیقی یونانی که باقی مانده است برتر نباشد فروتر نیست^{۱۹۴} غیر از فارابی کسانی امثال ابن هیشم و عبدالمؤمن ارسوی نیز در موسیقی نظری مطالعات مهم کرده‌اند. اما جالب است که آثار فارابی درین باب در نزد علماء موسیقی اروپا تا اواسط قرن هفدهم میلادی هنوز مورد رجوع بود^{۱۹۵} در ایجاد بعضی آلات موسیقی و در استعمال علائم برای ضبط، تقدم موسیقیدانان اسلامی قابل ملاحظه است و هنوز در زبانه‌های اروپائی بعضی الفاظ هست که حاکی است از اخذ و اقتباس از موسیقی عهد اسلامی.

۲۲

عرفان اسلامی تا چه حد اصالت و ارزش دارد؟ درحقیقت عرفان اسلامی کمال عملی خویش را در تصوف یافت. با اینهمه، تصوف که از زهد و پشمینه پوشی شروع شد بسبب پیوند با دعوی و ربای بعضی صوفیه که تن زدن از فرمان شریعت و دم زدن از اتحاد و حلول غالباً با آن همراه بود، نزد فقها و متشرعه منفور شد. اصحاب صغه — فقراء قدیم صحابه — با آنکه بهر حال لفظ صوفی با نام آنها ارتباط ندارد ظاهراً از خیلی قدیم زهد یا فقرشان سرمشق بعضی زهاد مسلمین شد. ابوذر غفاری یک نوع سوسیالیست اسلامی، سلمان فارسی یک درون گرای اهل فقر، مالک دینار یک راهب عرب، حسن بصری یک واعظ پارسی و رابعه عدویه یک زن دلسوخته از محبت الهی از قدیمترین کسانی بودند که راه صوفیه را با قدمهای نخستین کوبیدند. بعدها، با ابراهیم ادهم تأثیر بودائی وارد تصوف شد، باذوالنون تأثیر مسیحی و نوافلاطونی. حارث محاسبی محاسبه نفس را مدار کار خویش کرد و بابزید دم از حلول یا اتحاد زد. وقنی ثوبت به حلاج رسید تصوف مبلغی از حدود شریعت خارج شده بود و محافظه کاری امثال جنید هم نتوانست باز حیثیت آن را اعاده کند. چنانکه مساعی

امام قشیری، ابونصر سراج، غزالی و شیخ شهاب الدین سهروردی اگر چه آن را با شریعت تا حدی دوباره سازش داد لیکن مخالفت فقها و متشرعه را از بین نبرد. محیی الدین بن عربی و صدرالدین قونوی تصوف را از مسیر عملی خویش وارد قلمرو مباحث نظری کردند — و با آثار آنها تصوف اسلامی نوعی متافیزیک اشراقی شد. ابن فارض، عطار، مولوی و شیخ شبستری شعر را جلوه گاه این فلسفه تازه کردند و مخصوصاً در کلام مولوی بود که تصوف اسلامی به اوج بیان رسید. ابن سبعین به آن تمایلات فلسفی داد، و عبدالکریم جیلی تمایلات گنوسی. وجود خانقاه ها و سلسله های فقر و اخوت صوفیه هم تصوف را درین عامه رواج داد و هم از ارتباط با عیاران و پهلوانان، اهل قوت و راز آن بوجود آورد — و طریقه جوانمردی را.

طریقه صوفیه مبتنی بود بر فقر و عزلت. نزد آنها توبه و زهد مدخلی بشمار آمد برای تصفیه باطن که آنرا منشأ معرفت واقعی می شمردند ذکر، خاصه ذکر خفی، وسیله یی بود برای اتصال دائم به حق، و غفلت از آن اگر از بی خودی ناشی نبود نشانه حرمان محسوب می شد و حجاب. مراقبت ذکر، خاصه در خلوت خانقاه، رهروی را که تحت رهبری یک شیخ — پیر مرشد — به این طریقت وارد می شد در مقامات سلوک رهنمون می گشت و عروض «احوال» و تکرار و استمرار آنها وی را درین «مقامات» ترقی می داد تا جائی که وجود وی از تاب تجلی حق — تجلی ذات و صفات — مثل طورسینا که در جلوه خداوند فرو می ریخت، فانی می شد. فنای اوصاف — اوصاف بشری — نقطه اتصال به حق بود و وصول به بقاء که در واقع هدف یگانه هر عرفان انسانی است. طی کردن این مراحل و مقامات نزد صوفیه حاجت به درس فقه یا بحث کلام نداشت. دفتر صوفی سواد و حرف را بر نمی تافت و وی می خواست در معرفت بی آنکه به وسوسه قیل و قال اهل مدرسه افتاده باشد به جائی رسد که فی المثل ابوسعید بیهنه اش در قیاس با شیخ الرئیس بتواند آنچه را شیخ می داند وی ببیند — حکایتی

که در باب ملاقات شیخ الرئیس و ابوسعید نقل کرده اند حاکی است ازین دعوی یا آرزوی آن. نزد صوفی قلبی که با توبه و ذکر تصفیه یافته باشد، در حکم آن دیوار افسانه‌یی است که می‌گویند چینیا آن را صیقل دادند تا بمدد روشنی و درخشندگی خویش تمام نقوش زیبایی را که رویها بر دیوار مقابل طرح کرده بودند تصویر کنند. درینصورت همان معرفت را که حکیم از راه تفکر و استدلال بدست می‌آورد صوفی می‌کوشید تا از طریق عزلت و زهد و مراقبت حاصل کند. همین بی‌اعتنایی به علم و استدلال نیز از مواردی بود که صوفی را نزد فقها و متکلمین مستحق طعن می‌داشت. نزاع بین صوفیه و متشرعه مکرر منجر به رد و طرد و حتی قتل صوفیه گشت و امثال حلاج و عین‌القضاة درین منازعات قربانی شدند. صوفی عقل فلسفی را تحقیر می‌کند و او را چون می‌خواهد وجود بی‌حقیقت «غیر» و «ماسوی» را دلیل و راهنمای وصول به اثبات وجود حق، که وجودی غیر از آن نیست قرار دهد گمراه می‌یابد و سرگشته. بدینگونه «طریقت» صوفی که از «شریعت» آغاز می‌شود جز در «حقیقت» مجال درنگ نمی‌یابد اما درین سیرنه در منزل متشرعه توقف می‌کند نه در منزلگاه فلاسفه. معرفت واقعی نزد صوفی از حق شروع می‌شود و هم به او ختم می‌شود چنانکه وجود وی هم که در سیر و سلوک خویش از حق آغاز می‌کند هم به حق بازگردد.

باری عرفان اسلامی با وجود عناصر غیر اسلامی که دارد همچنان اسلامی است؛ نه زهد و فقر آن رنگ رهبانیت نصارا دارد نه فانی آن با نیروانای هندوان که بعضی بخطا آنرا اصل نظریه فنا شمرده اند، هیچ مناسبت دارد. اگر از فیض و اشراق و کشف و شهود هم صحبت می‌کند آن را از قرآن و خبر نیز بیگانه نمی‌یابد و بهر حال صوفی در قرآن و سنت برای طرز فکر و کار خویش تکیه‌گاه بسیار می‌تواند یافت و خطاست که بخواهند منشأ تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آیین مسیح،

مانویت، مذاهب هندوان یا حکمت نوافلاطونی بچویند.

بعلاوه، آیا تصوف اسلامی که خود از عرفان مسیحی و هندی و از حکمت نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است در دنیای مجاور خویش بی تأثیر مانده؟ ظاهراً نمی توان قبول کرد که اسکولاستیک اروپا و عرفان آن ازین تأثیر بکلی دور مانده باشد. دو فرقه هوسپیتال، و تمپلر در دنباله جنگهای صلیبی بی شک از برخورد با صوفیه شام و مصر بعضی عقاید و رسوم آموخته اند. هم دانته در کمدی الهی خویش مدیون ابن عربی و بعضی نویسندگان شرقی شد و هم ریمون لول حکیم و عارف مسیحی که یکچند در بین مسلمین سفر کرده بود. ماجرای جست و جوی جام مسیح — گرائال — از تأثیر عرفان اسلامی خالی نیست. بعضی اقوال سن فرانسواداسیز (Saint francois d' Assise) هست که کلام صوفیه اسلامی را به خاطر می آورد هر چند شاید از آنها بطور مستقیم نگرفته باشد. بهر حال قرابت فکر جالب است و در خور تأمل. وقتی سن فرانسوا یاران خویش را از کسب دانش منع کرد و یادآور می شد که هر کس درین دنیا دنبال دانش می رود روز قیامت تهی دست خواهد بود همان گفته معروف صوفیه به خاطر انسان می آید که می گویند دفتر صوفی سواد و حرف نیست والعلم هو الحجاب الاکبر. و جقدر شباهت دارد با سخن ابن مسروق که خواب دید کثرت اشتغال او به حدیث وی را از مائدهایی که پیغمبر در روز قیامت برای صوفیه ترتیب داده بود محروم داشت. جائی هم که فرانسوا داسیز سرگذشتنویسان را ملامت می کرد که خود کاری انجام نمی دهند و داریم از کار دیگران می نویسند حکایت ابوسعید میهنه به یاد می آید که به یک مرید خویش — وقتی می خواست چیزی از کرامات وی یادداشت کند — گفته بود: حکایت نوبس مباش، چنان باش که از تو حکایت نویسند. همچنین تجویز غنا و تشویق یاران به اینکه به عنوان خیاگران خدا برای مردم آواز بخوانند مبادی و اصول سماع

صوفیه را فرایاد می‌آورد. درست است که مسافرت او به دمیاط و مصر و بابل بنحوی که در احوال آن عارف و قدیس مشهور قرون وسطی هست از افسانه خالی نیست اما در آن اعصار اقوال صوفیه پیرسیلهٔ تجار، کاروانیان، حاجیان، طالب علمان، و سایر مسافران در محیط مذهبی و علمی اروپا قابل انتشار بود. حیزه ابن سبعین صوفی و حکیم مشهور اسلامی بی‌شک وسیله‌بی‌مؤثر بوده است در نشر مبادی و آراء صوفیهٔ اسلامی در بین حکمت‌طلبان غربی اروپا. یواخیم مشهور به فلیرا هم که بک صوفی مسیحی بود یکچند در فلسطین سر کرده بود. میستر اکهارت (Meister Eckhardt) عارف قدیم آلمان احتمالاً از طریق اسکولاستیک به عرفان اسلامی مدیون است. قطع نظر از امکان اخذ و اقتباس، شاید شباهت احوال و اقوال بعضی از عرفاء مسیحی اروپا با احوال و اقوال عرفاء ما نیز قابل ملاحظه باشد. از جمله قول کیه‌تستها (Quietistes) که می‌گفتند نجات فرد جز بالطف ربانی ممکن نیست، شباهت دارد به کلام صوفیه که مثل حافظ می‌گفته‌اند: کشش چون بود از آنسو، چه سود کوشیدن؟ شباهت بین پاره‌بی افکار و حتی تعبیرات محیی‌الدین بن عربی با ریمون لول عارف و حکیم اسپانیائی نکته‌بی است که خیلی محققان بدان توجه یافته‌اند و حکایت دارد از وسعت تأثیر عرفان اسلامی. چنانکه بین محیی‌الدین و دانتیه هم از پاره‌بی جهات شباهتها هست. حتی محیی‌الدین هم مثل دانتیه بئاتریس (Beatrice) خود را داشته است نظام عین‌الشمس^{۱۹۶} همچنین احوال سن فرانسواداسیز از بعضی جهات: احوال شیخ شبلی و معروف کرخی را بیاد می‌آورد و سادگی زاهدانه و ذوق محبت سانتاترزا (Santa Tereza) یادآور فقر بارسایانه و محبت‌الهی رابعه عدویه است و کلام لایب‌نیتس که دربارهٔ ابن پارسا زن مسیحی می‌گوید که گوئی جز او و خدای او هیچ چیز دیگر در عالم وجود ندارد، بعضی از احوال و سخنان رابعه را در محبت خدا به خاطر می‌آورد که گفته است: دل وی از صحبت خدا جائی نه برای دوستی

دیگری دارد نه برای دشمنی دیگر؛ حتی در عشق به حق فرصت عشق به پیغمبر را ندارد و نه مجال نفرت و دشمنی نسبت به شیطان را. درست است که احتمال وقوع اخذ، بین این دوزن پارسای ساده و بی‌ریا نمی‌رود اما شباهت فکر، قابل ملاحظه است و حاکی از صدق و صفای هردو و اوج پرواز فکر آنها. در هر صورت دینی را که عرفان مسیحی به عرفان اسلامی دارد نمی‌توان نادیده گرفت یا ناچیز شمرد و در عرفان نیز مثل حکمت دنیای اسکولاستیک نمی‌توانستند است از تأثیر اسلام بر کنار مانده باشد. در واقع صوفیه در نشر اسلام در عالم تأثیر قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند، و از این حیث خدمات آنها به اسلام نیز در خور یادآوریست. چنانکه تأثیر وجود مشایخ چشتیه، شطاریه، و نقشبندیه در نشر اسلام بین هندوان و افوام مالزی بمراتب بیش از تأثیر غازیان و جنگجویان سابق درین باب بود. بعلاوه، در ترویج حریت فکر، و حس برادری با خلق، و ترك تعصب بین اهل مذاهب و فرق، تأثیر صوفیه در عامه مسلمین قابل ملاحظه شده. تصوف اسلامی که چنین روح اخلاص و ایثاری را در بین خود مسلمین منتشر کرده است در دنیای مجاور بی‌شک تأثیر داشته است. وقتی در باب منشأ آن، که با مسیحیت و نوافلاطونی و آیین هندوان ارتباط دارد صحبت می‌شود از تأثیر آن نیز که در عرفان مسیحیت و عرفان هندوان تدریجاً وارد شده است نباید غافل شد.

اهمیت میراث اسلامی نه به علم و صنعت آن محدود شد، نه به فلسفه و عرفان آن. ادب اسلامی نیز از همان تنوع و نشاط حیاتی بهره یافت که علم و فلسفه اسلامی را بلندآوازه کرد. در سراسر این ادب نفوذ قرآن محسوس بود — هم در اسلوب بلاغت هم در قصه‌ها و مواد، و هم در فکر و اخلاق. ازین روست که این ادب ارزنده را به هرزبانی که هست خواه عربی و خواه فارسی، خواه ترکی و خواه سندی — جز ادب اسلامی نمی‌توان خواند.

ادب اسلامی از حیث مواد، از حیث زبان، از حیث زمان، و از حیث مکان تنوع کم نظیر بسیار جالبی عرضه می‌دارد. از حیث مواد، حتی گاه جامع اضداد بنظر می‌آید. ادبی است یک‌جا آکنده از جزم و یقین و یک‌جا آکنده از شک و حیرت. یک جاسرشار از زهد و پارسائی است و یک‌جا سرشار از لذتجویی. گاه در صنعت و تکلف غرق می‌شود و گاه در سادگی و بی‌پیرایگی. از حیث زمان تمام گذشته مسلمین را بس پشت دارد و از حیث مکان تمام قلمرو اسلام را. از لحاظ زبان اگر چه مهمترین شاهکارهای آن تعلق به عربی و فارسی دارد، در تسرکسی وارد و تیز آثار ارزنده‌ی

بوجود آورده است. بعلاوه، زبانهای دیگر هم مثل بربری، سواحلی، صومالی، البانی، ازبکی، کردی، بلوچی، پشتو، سندی، گجراتی، بنگالی، تامیلی نیز تحت تأثیر اسلام آثار ادبی قابل توجه ابداع کرده‌اند. ازین میان عربی و فارسی بود که در دنیا تأثیر عظیم کرد و فقط وقتی با سقوط خلافت عباسیان ادب عربی و با پایان تیموریان ادب فارسی به راه انحطاط ورکود افتادند دربار عثمانی موجب تشویق ادب ترکی شد و دربار مغول هندسبب رواج شعر اردو.

ادب عربی که زبان آن پشتمانه بی مثل قرآن داشت منبع الهامی شد برای ادب فارسی. شک نیست که زبان و فرهنگ پهلوی نیز — مثل ذوق و نبوغ ایرانی — در توسعه ادب عربی تأثیر قوی داشت. در شعر اسلوب ساده و طبیعی جاهلی — که در اصالت آن تردیدی مبالغه‌آمیز اظهار شده است — جای خود را به شیوه‌های تازه داد چنانکه نثر نیز در دست نویسندگان درباری وسیله بی شد برای اظهار قدرت در لغت و بلاغت در واقع شبکه فرهنگ و تمدن عهد عباسی در شعر و ادب آن روزگاران نیز انعکاس یافت و ادب عربی را سرمشق فارسی‌سرایان کرد. ابونواس شاعر مسلمان دربار هارون الرشید از اخطل، شاعر مسیحی دربار اسویها در خمريات سبق برد و بعضی آثار او به رودکی، بشار سرغزی و منوچهری نیز الهام داد. ابوالطیب متنی در قصیده سرابی شهرت بختری و ابوتمام را تقریباً در سایه افکند و مثل آنها منشأ الهام شد برای بعضی شاعران ایران — عنصری، منوچهری و حتی سعدی.

ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف نابینای عرب که با خیام و حافظ در فکر حیرت و شک ارتباط معنوی داشت شعر را وسیله بی کرد برای بیان اندیشه‌های حکمت‌آمیز. در نثر مقامه نویسی که بدیع الزمان وحریری آن را به اوج رسانیدند در فارسی هم در پیدایش مقامات حمیدی تأثیر داشت هم در ایجاد گلستان سعدی. بسیاری از شاعران فارسی — نه عرب —

ذواللسانین بودند؛ فارسی و عربی. مسعود سعد و امیر خسرو دهلری به هندی نیز شعر داشته‌اند چنانکه نوائی و فاضلی شاعران ترك نیز فی‌المثل شعر فارسی دارند. این جهان وطنی اسلام شعر و ادب آن را از حیث فکر، از حیث سبک و از حیث قالب چنان جهانی کرد که حتی در شعر و ادب اروپا نیز — در قرون وسطی و بعد از آن — نوانست تأثیر و نفوذ کند.

ادب اسلامی بعنوان آنچه علم ادب خوانده می‌شود در اصل ظاهراً عبارت بوده است از مجموع اطلاعات و آدابی که برای یک کاتب درباری لازم بوده است تا بوسیله آنها بتواند در دستگاه خلیفه یا سلطان وقت بر همگنان در امر انشاء تفوق غلبه بیابد. بدینگونه، چون هدف تربیت کاتبان لابق بود، ضرورت داشت که ادیب صرف‌نظر از ادب نفس که لازمه تقرب سلطان محسوب می‌شد از آنچه دانستنی هست نیز طرفی اخذ کند تا بدانوسیله بتواند بقدر فهم و لیاقت در خدمت سلطان ترقی نماید. اینکه ادب را بعنوان علم، عبارت دانسته‌اند از اخذ طرفی از هر چیز، ناشی است از همین هدف تربیتی عصر. همین نکته است که نوع ادب اسلامی را افزوده است و از تاریخ و فقه تا حکمت و عرفان را هم در قلمرو آن وارد ساخته. در قصه بردازی شاید به خیالپردازی و التریگند سازی چندان توجه نشده باشد^{۱۹۷} اما واقع‌بینی صفت بارز اسلوب ابن فیه‌ه‌است. کتب جاحظ لطف بیان دارد اما غالباً فایده نخیل است و در مقامات بدیع‌الزمان و حریری نیز اهمیت کار در لطافت بیان و قدرت توصیف است نه در تخیل و ابداع. حتی در «سالة الففوان» مصری که بک طلایه با شکوه کسب‌الهی داشته است، تماماً در ابواب الفان و عبارات مصنوع غوطه می‌خورد. از حیث خیال‌انگیزی و التریگند سازی فارسی خیلی قوی‌تر است^{۱۹۸} نه فقط شاعرانم فردوسی که این شعر را، آثار نظامی و بیروان بزرگ او مثل امیر خسرو، خیابری و باسی نیز این ادب را تأیید می‌کند بدینگونه ادب فارسی اگر از بعضی جهات، بدینای ادب

عربی نمی‌رسد از بعضی جهات دیگر بر آن برتری دارد و با اینهمه هردو ادب جمله‌هایی هستند از ادب اسلامی.

این ادب سرشار پر تنوع، طبیعی است که در محیط اطراف خویش نفوذ کرده باشد؛ از این رو تعجب نباید کرد که از تأثیر آن در ادب اروپا سخن در میان آید. درست است که مسلمین از ادب یونانی و رومی کمتر اطلاع درست بدست آورده‌اند اما نفوذ ادب عهد شرك در بعضی قصه‌های آنها باقی است. بیش از هر کتابی در الفلیل این نفوذ را می‌توان معاینه یافت. این یک قصه مشهور ایرانی است که به عربی نقل شد و تدریجاً از مآخذ هندی، یونانی، عبری و مصری هم بعضی عناصر در آن وارد گشت و دربار خیال‌انگیزهارون الرشید نیز قصه‌های عاشقانه و لطیف بسیار بدان در افزود. وقتی کتاب صورت نهایی خویش را یافت ادب عربی و فارسی به انحطاط افزاده بود و ابن نکته آن را از سرنوشت کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه و سندبادنامه که گرفتار صنعتگران بی‌ذوق شدند نجات داد و اجازه داد که این مجموعه عظیم قصه‌های لطیف خیال‌انگیز در اروپا نیز راه خود را پیدا کند.

الفلیل را ازین حیث نباید یک قصه استثنائی تلقی کرد. نمونه دیگرش عبارت بود از داستان سندباد که به نام هفت خردمند یا سنتیپاس (Syntipas) در زبانهای فرانسوی و انگلیسی نقل شد و شهرت و آوازه بسیار یافت. همچنین است حکایت بوداسف و بلوهر که نوعی سرگذشت «بودا» است و انعکاس آن در اروپا به جایی رسید که می‌توان گفت در یک قسمت از نمایشنامه تاجر ونیزی اثر معروف شکسپیر آنجا که صحبت از سه صندوقچه فلزی است و انتخاب یکی از میان آنها، انعکاسی ازین حکایت قدیم شرقی می‌توان یافت.^{۱۹۹} در هر حال این داستان نیز که نزد مسلمین از خیلی قدیم شهرت داشت در قرون وسطی — از قرن یازدهم به بعد — مکرر به لاتینی ترجمه شد و از آن

طریق به فرانسوی، آلمانی، ایتالیائی، اسپانیائی، هلندی و حتی السنه اسکاندیناوی نقل شد. حتی بوذاسف و بلوهر با صورت جوسافات و بارل عام (Josaphat and Barlaam) در ردیف اولیاء مسیحی تلقی شدند.^{۲۰۰}

تمام این داستانها در ادب اروپائی تأثیر قوی به جای گذاشته چنانکه از شهرت و نفوذ قصه های الفلیل معلوم است و حتی نویسندگان قرون اخیر نیز از آن الهامها یافته اند. نقل قصه های بیدپای — کپله و دمنه — به زبان اسپانیائی شهرت و رواج این کتاب را در سراسر اروپا سبب شد و از آن میان فرانسه وجود بخشی از Lafontaine را به آن مدیون گشت. قصه های لقمان حکیم در قرون وسطی منشأ یک قسمت — اگر نه تمام — امثال ازب یونانی گشت. با اینهمه، شاید آنچه ادب اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از عهد رنسانس، از ادب اسلامی گرفته است محدود به چند قصه یا مضمون اخلاقی نباشد. اگر پترارک شاعر بزرگ غنایی (= لیریک) ایتالیا به آن شدت از اعراب و مسلمین انتقاد می کند نشان آنست که در زمان وی گرایش به ادب و ذوق عربی در ایتالیا رایج بوده است.^{۲۰۱} در واقع آنچه در ادب اروپا رومانس (Romances) خوانده می شود تا حد زیادی مدیون تأثیر عربی است و بدینگونه ادعای آنکه شعر اروپائی در قرون وسطی از ادب عربی — اسلامی — تأثیر پذیرفته است گزاف نیست. حتی می توان قبول کرد که اروپای قرون وسطی چنانکه دین خود را به یهود مدیون است، ادب خود را مدیون عربی است.^{۲۰۲} نه فقط ادب عربی تأثیرش در این شعر عامیانه اسپانیائی باقی ماند در زبان ایتالیائی هم راه یافت آن هم نه فقط از راه اسپانیا، بلکه از طریق سیسیل. دربار نرمانهای سیسیل بیشک یک واسطه بود در نقل شعر و ادب اسلامی — عربی — به اروپا. نه فقط خنیاگران و رامشگران مسلمان در دربار فردریک دوم بادشاه سیسیل فراوان بود شعر عربی هم ظاهراً در مدح وی سروده می شد و پاره ای کتب و آثار اسلامی هم نقل می گشت. احتمال می رود که این اوضاع محیط

نیمه شرقی دربار فردریک در پیدایش شعر ایتالیائی در سیسیل بی تأثیر نباشد حتی اینکه زبان عامیانه ایتالیائی وسیله‌ی برای بیان شعر تلقی شده است می‌بایست تقلیدی باشد از اهمیتی که امراء و حکام مسلمین در آن ایام به شعر عربی عامیانه می‌داده‌اند^{۲۰۳}. در فرانسه بعضی انواع شعر که مخصوصاً بسویله ترویادورها (Troubadors) سروده می‌شده است از حیث شکل و صورت از آنچه اعراب اسپانیا زجل و ازجال می‌گفته‌اند اخذ شده بود. خود لفظ ترویادور یا ترویار (Trobar) را بعضی از لفظ عربی طرب مشتق و مأخوذ پنداشته‌اند همچنین در شعر اروپائی لفظ استانزا (Stanza) بمعنی یک پاره شعر به اعتقاد بعضی محققان ترجمه‌گونه‌ی است از معنی لفظ بیت بمعنی خانه. بعلاوه، رواج قافیه در قرون وسطی نیز ظاهراً از تأثیر ادب اسلامی و عربی است. تأثیر ادب اسلامی در ادبیات اروپائی امریست قطعی، که شواهد بسیار آن را تأیید می‌کند. سروانتس نویسنده داستان معروف دن کیخوته یکچند نزد اعراب الجزایر بوده‌است. اگر بخلاف ادعای نویسنده این داستان اصل عربی ندارد، روح آن بی‌شک عربی است. رمان فلسفی شیرین ابن طفیل که حی بن یقظان نام دارد و مؤلف در آن فلسفه را بمنزله حاصل اجتناب ناپذیر عقل طبیعی نشان می‌دهد بسبب اسلوب بدیعش انتشار و قبول فوق‌العاده یافت چنانکه اصل آن داستان فاضل بن ناطق را به ابن النفیس الهام کرد و ترجمه‌اش داستان مشهور داینسون کرد و رابه دانیل دفوانگلیسی. حتی مکتب رمانتیسزم اروپا نیز به ادب شرقی و اسلامی مدیون شد^{۲۰۴}. و بدینگونه ادب اسلامی اگرچیزی از یونان و روم اخذ کرده بود، چندین برابر آن را بعنوان سود خالص به اروپا برگرداند.

دین لغوی اروپا نیز— که آن را به ادب و فرهنگ اسلامی بدهکار است— قابل ملاحظه است. در حقیقت چون صحبت از ادب اسلامی است به تأثیر لغت و زبان آن نیز باید توجه کرد، دامنه بسط

فرهنگ و تمدن مسلمین را می‌توان از کثرت و تنوع لغتهائی که از السنّه اسلامی —خاصه عربی و فارسی— وارد زبانهای اروپائی شده است قیاس کرد. در کشتی‌رانی، فنون جنگ، کشورداری، شکار و اسلحه، لغتهائی در السنّه اروپائی هست که اصل آنها بی‌شک اسلامی است. همچنین در طب، در گیاه‌شناسی، در کیمیا، در موسیقی و در هیئت الفاظ بسیار هست که از مسلمین اخذ شده. حتی بعضی امثال سایر در زبان اسپانیائی هست که اصل عربی دارد و یادگار یست از روزگار خلافت قرطبه و دولتهای اسلامی اندلس.

۲۴

محققى که با دنیای اسلام آشنایی درست دارد پروایی ندارد که اسلام ر دینی بیابد مناسب با احوال انسانی؛ حتى بیش از آنچه راجع به فرهنگ فرانسوى ادعا مى کنند قبایی به قامت انسانیت. این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی از تعصبات کهن خویش مى تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که ازین بیماری خفت انگیز که غرب زدگی مى خوانند شفا بیابد. آنچه دنیا به اسلام و مسلمانان مديونست آن اندازه هست که نشان دهد بر- خلاف بعضی دعویها اسلام هرگز جریان فرهنگ انسانی را سد نکرده است و حتى آن را نیز به پیش رانده است. در ارزیابی آنچه اسلام به جهان داده است البته مبالغه و تعصب نارواست اما که مى تواند انکار کند که اسلام هر چه هست و هر چه بوده است یک مرحله از تکامل انسانیت را نشان مى دهد که از هیچ مرحله دیگر کم اهمیت تر نیست؟

اگر اکنون دنیای اسلام ارزش و حیثیت خود را درست نمى شناسد تا حدی از آن روست که از معنویت خویش جدا مانده است. کارنامه اسلام در قرنهای درخشان آن، کارنامه یک فرهنگ انسانی است، یک فرهنگ جامع که بقول فون گرونه باوم^{۲۰} - مثل آنچه در باب فرهنگ

فرانسه ادعا کرده‌اند— یک فرهنگ است به قدر قامت انسان.

این نکته که اسلام در طی قرنهای دراز مجرد یک فرهنگ پیشرو بوده است چیز است که از تاریخ فرهنگ انسانی بدستنی بر می‌آید. حتی هارتمان که اعتقاد توحید را منافی ترقی یافته است تصدیق دارد که توحید قویترین جلوه خویش را در اسلام داشته است. آگوست کنت که چندان علاقه‌ی به آنچه مربوط به اسلام است نشان نمی‌دهد باز وقتی از مراحل سه‌گانه مدنیت صحبت می‌کند اسلام را به عنوان مترقی‌ترین ادوار مرحله ربانی (Théologique) تلقی می‌کند و مقدمه‌ی برای نیل به مرحله‌ی بی که وی آن را ما بعد طبیعی (Métaphysique) می‌خواند. مراحل سه‌گانه آگوست کنت امروز دیگر کهنه است اما این که در تکامل انسانیت اسلام لااقل در یک مرحله خطیر تأثیر داشته است در نزدی جای شک نیست. مسأله نفوذ اسلام در تمدن مغرب در حقیقت پژوهش در قلمرو است که حدود و ثغور آن مکرر و حتی به قول سر همیلتون گیب گهگاه نیز از روی هوس بررسی شده است. با اینهمه، شک نیست که آنچه به زبان مسلمین نوشته می‌شد طی قرنهای دراز وسیله عمده‌ی بشمار می‌آمد برای نقل علوم زنده به عالم. چنانکه کار عمده عهد اسکولاستیک عبارت بود از نقل، شرح، و احیاناً رد آنها، به نفع مسیحیت نه به نفع حقیقت. بدینگونه، چنانکه کارل بکر می‌گوید، آنچه راقرون وسطی می‌خوانیم از بسیاری جهات—اگر نه از همه حیث— چیز دیگری نیست جز شرقی مآب شدن غرب^{۲۰۶} این نفوذ از حدود سال ۸۰۰ میلادی آغاز شد؛ همانوقت که به قول اسوالد اسپنگلر مورخ و فیلسوف اخیر آلمان «تمدن عربی مثل آفتابی از شهرهای جهانی شرقی بر فراز بلاد غرب گذر کرد»^{۲۰۷}.

پیشرفت عجیب تمدن اسلامی را نیز—مثل پیشرفت فرهنگ یونانی— نوعی معجزه خوانده‌اند؛ معجزه اسلامی. عبت نیست که جینولوریا، یک محقق ایتالیائی، فصلی از تاریخ ریاضیات خویش را،

آنجا که در باب ریاضیات مسلمین سخن می‌گوید، در قیاس با آنچه معجزه یونانی می‌گویند، معجزه عربی (Il Miracolo Arabo) خوانده است، یعنی معجزه اسلامی^{۲۰۸}. در واقع، اگر این معجزه اسلامی نیز به اندازه معجزه یونانی درست است برای آنست که درین مورد نیز مثل دوران یونانی، آنچه روی داد چنان سریع و چنان شگرف بود که منطق و تعبیر عادی از عهدہ تفسیر آن بر نمی‌آمد. این که بعضی مسلمین بیدایش اسلام و فرهنگ آن را به مثبت و تقدیر ربانی نسبت داده‌اند و ابن النقیس دمشقی داستان فاضل بن ناطق خویش را که بعنوان نظیره بحی بن یقطان ساخته است در بیان همین نکته آورده است بحقیقت نشان آنست که این مایه تعالی در تمدن چنان با میزان امکانات و مقتضیات آن اعصار ناسازگار بوده است که آن را جز با مشیت و تقدیر ربانی نمی‌توانسته‌اند تفسیر کنند.

تأثیر فرهنگ اسلامی در پیشرفت علوم ریاضی، طب، و شیمی شواهد بسیار دارد. حتی در قرن سیزدهم ترجمه کتب اسلامی و شروح آنها در مدارس عالی آکسفورد، باشوف و علاقه دنبال می‌شد. مایکل سکات بعضی آثار ابن سینا، ابن رشد و ابن البطرجی را به لاتینی ترجمه کرد، روبرت گروس تسته به ترجمه کتب حکماء اسلامی اشتغال داشت، و راجریکن که جادوگر علم و فلسفه اروپا بود نیز با فلسفه و حکمت اسلامی مربوط بود. ویلیام اکام در آنحه برای تأیید اعتقاد به کشف و شهود، و با در انتقاد از مسأله علت و علیت (Causalité) نوشته است از اقبال اشعری و غزالی متأثر بوده. گیوم دو ورنی آثار ابن جبرول را مطالعه می‌کرد و به ابن سینا و ابن رشد جواب می‌داد. راجریکن تصریح می‌کرد که فلسفه را باید از کتب عربی آموخت و یک حکیم حاضر او، جان آوسالیسبوری هم مکرر دینی را که نسبت به حکماء اسلام دارد خالص نشان می‌نموده. دانشگاه پاریس نیز مدتهای دراز با حکمت اسلامی اشتغال داشت، بیژانکس، گیوم دو کور (Guillaume d' Ausene) و فیلیپ دو گسرو

(Ph. de Greve) رهبران این فعالیت بودند. در طی قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی فلسفه اسلامی در فرهنگ غربی رویهمرفته چنان غلبه داشت که یک عکس العمل نتیجه قهری آن بود. این عکس العمل عبارت بود از آنچه در قرن پانزدهم به نام رنسانس ظاهر شد: گرایش به یونانی‌مآبی برای فرار از اسلام‌مآبی. همین عکس العمل بود که حتی اذهان روشنان اعصار بعد را نسبت به اسلام خشمگین می‌داشت و وامی‌داشت به تعریض و حمله. در دنبال این احوال بود که فی‌المثل لایب‌نیتس، در کتاب معروف *تئودیسه* (Theodiceë) خسریتی وقتی مسأله جبر را مطرح کرد اسلام را به عنوان یک آیین جبری انتقاد نمود و آنچه را وی جبر محمدیان (Fatum Mohammedanum) می‌خواند نفی نمود. بیکن و ولتر خرافات ناروایی را که عامه اهل اروپا در باب اسلام داشتند پیش از حد ضرورت جدی گرفتند و اینهمه حاکی بود از عکس العمل اذهان نسبت به نفوذ فرهنگ اسلام. با اینهمه، صدای عدالت گهگاه — هر چند ضعیف — در کلام بعضی دوستان حقیقت منعکس شد. چنانکه گوته نمایشنامه محمد را مثل یک نوع پاسخ برای درام ولتر که نیز به همین عنوان بود نوشت و با شوف و علاقه بیشتری از اسلام سخن راند و کارلایل که عقاید خصمانه اروپائیان را نسبت به اسلام و نسبت به آن کس که وی او را «قهرمان انبیا» می‌خواند ذکر می‌کند اعتراف دارد که چنین اعتقادی برای ما موجب خجالت است.

درواف کافر ماجرایهای قرون وسطی ناحدی نیز برای آن است که تا شانه از بارمنت مربیان خویش خالی کند. بهر حال، اگر آنچه اروپا در قرون وسطی و بعد از آن، در ریاضی، طب، و شیمی، به مسلمین مدیونست جمع آید بی شک رقم قابل ملاحظه‌یی است اما در فلسفه و عرفان اروپائیز ابن نفوذ اسلام کم اهمیت نیست.

از جمله تأثیر ابن سینا و ابن رشد و ابن باجه و غزالی را در پیدایش

آنچه فلسفه غرب، یا فلسفه جدید، می خوانند نمی توان نادیده گرفت. میسّمه کندیك يکنه موضع از رساله حى بن يقظان ابن طفيل را بخاطر می آورد. بیان معروف شیخ در کتاب شفا و همچنین در اشادات^{۲۰۹} که وی طی آن انسانی را فرض می کند که یک دفعه بطور کامل خلق شده است اما در خلأ معلق است و از مشاهده خارج محجوب نزد دانش طلبان شرق معروف است. به موجب قول شیخ، چنین وجودی در اثبات و ادراک وجود خود که بهیچ وجه متضمن فرض و ادراک اعضاء و احشاء و جوارح وی نیست شک نمی کند. ابن بیان با تفصیلی که شیخ در کتب خویش در آن باب دارد یاد آور قول دکارت است که می گوید اگر هر دریافت دیگر من خطا باشد این دریافت که از وجود خویش دارم خطا نیست. بدینگونه قضیه معروف می اندیشم. پس هستم که اساس حکمت دکارت بشمارست و در کلام اگوستین و کامپانلا نیز به وجه دیگر بیان شده بود نزد شیخ نیز سابقه دارد^{۲۱۰} در واقع اگر نیز دکارت و کندیك از ابن سینا و ابن باجه تأثیر مستقیم نیافته باشند این مایه آشنایی که بین اساس فلسفه آنها با اقوال شیخ الرئیس هست حاکی است از اهمیت و عمق آراء حکماء اسلام. بعلاوه، ترجمه کتب شیخ و ابن رشد به لاتینی و عبری نیز بی شک نمی توانسته است در اذهان مسنعدان اهل اروپا حتی بعد از پایان عهد اسکولاستیک بی تأثیر بماند. چنانکه ترجمه حى بن يقظان ابن طفيل به لاتینی که در ۱۶۷۱ برسیله (Eduardo Pocchochio) تحت عنوان (Philosophus Autodidactus) انتشار یافت، و به انگلیسی و هلندی نیز نقل شد در اروپا چندین کتاب مشابه برچورد آورد که از آنجمله بود انقلابی اثر فرانسیس بیکن و تاحدی دایینسون کروزوئه اثر دانیل دفو.

نفوذی که فرهنگ اسلامی در ریاضی، شیمی، طب و فلسفه اروپا داشته است با حدی طبیعی است اما آنچه شاید خلاف انتظار می نماید نفوذی است که فرهنگ اسلام در ادبیات اروپا داشته است و آن خود

بهیچوجه چیز بی‌اهمیتی نیست. ادبیات رمانتیک پایان قرون وسطی را غالباً منتقدان خاص اروپا می‌شمارند اما بحقیقت هر چه بیشتر در آن تأمل کنند بیشتر به وجود یک اصل شرقی در آن پی می‌برند. در واقع، باره‌یی از قصه‌های مربوط به شاه آرثر ریشه شرقی دارد. قصه معروف فلوار و بلانش فلور، و همچنین داستان (Aucassin et Nicolette) که یکی از دلپذیرترین داستانهای قدیم اروپاست ریشه اسلامی دارد. قهرمان داستان نام واقعی‌اش القاسم (Al-Qasim) است و محبویه او — که در آغاز یک کنیز بی‌نام و نشان می‌نماید — در واقع یک شاهزاده‌خانم مسلمان است، از اهل تونس. نه تنها شکل و قالب آنچه اعراب زجل می‌خواندند در اروپا در شعر ترنوادورها منعکس شد بلکه این سرایندگان بی‌نشان، چنانکه یک محقق اسپانیائی بدروستی بیان می‌کند، از مضامین عربی نیز استفاده کردند. از جمله مفهوم عشق در ترنوادورها با مفهوم آنچه عرب الحب العذری می‌خواند و در حقیقت رنگ عشق افلاطونی دارد ارتباط داشت.^{۲۱۱}

آثار و افکار دوتن از نام‌آوران اروپا در قرن ۱۴ با افکار و آثار محیی‌الدین ابن عربی ارتباط نزدیک دارد و این دوتن عبارتند از دانه و ریمون لول. این که ریمون لول با حکمت اسلامی سروکار داشته است جای شک نیست و تأثیر آن در بعضی آثارش هست. آسین پالاسیوس محقق اسپانیائی و بعضی دیگر از اهل تحقیق نشان داده‌اند که دانه تا حد زیادی از ابن‌العربی خاصه از کتاب الاسراء و فتوحات مکیه او تأثر یافته است. این دعوی البته مورد قبول ستایشگران دانه و کسانی مانند اتین ژیلسون نیست.^{۲۱۲} اما قول پالاسیوس، در پرتو تحقیقات دیگر تقریباً مسلم است و مطالعات ا. چرولی^{۲۱۳} که متن معراج‌نامه مورد استفاده آن عصر را منتشر کرده است در اصل قضیه جای شک باقی نمی‌گذارد. در کلام دانه درست است که تأثیر اسلام بیشتر شاید از نوع اقتباس‌هایی

بوده است از مراد ثانوی و احتمال آنکه فی المثل رسالة الغفران معری هم در ایجاد آن اثر نفوذی داشته باشد بعید است^{۲۱۴} اما در اصل نفوذ هیچ جای انکار نیست.

بعلاوه، از شاعران بزرگ ایتالیا تنها دانته نیست که به فرهنگ اسلامی مدیون است؛ پترارک هم نه فقط با علم و فلسفه اسلامی بیش و کم مأنوس بوده است بلکه خود وی در یک مکتوب که به دوستی می نویسد و زنان آن را در کتاب ابن رشد خویش نقل می کند^{۲۱۵} اعتراف کرده است که با شعر شاعران عرب هم آشنایی دارد هر چند آن را نمی پسندد. از اینگونه شواهد در ادب اروپا، حتی در ادب دوره خود آگاهی آن، هست که حاکی است از نفوذ عمیق فرهنگ اسلام. بدین ترتیب تمدن امروز دنیا در ادب، در فلسفه، در عرفان و در علم تا حد زیادی، به اسلام و فرهنگ اسلامی مدیون است. نه آیا وقت آنست که این حساب، هر چند به اجمال، بکجا بررسی شود؟

۲۵

این است صورتی مختصر از آنچه مسلمین به بازار معرفت و فرهنگ جهانی آورده‌اند. اما آن بازار معرفت که اهل اروپا را با این متاعهای نوظهور آشنا کرد عبارت بود از اسپانیا و سیسیل. در اسپانیا علاقه به فرهنگ اسلامی — که فرهنگ قوم برتر محسوب می‌شد — بقدری در مسیحیها گهگاه غلبه می‌یافت که حتی آلوارو (Alvaro) یک نریسنده متعصب مسیحی در سال ۸۵۴ شکایت دارد از اینکه هموطنان مسیحی وی از اشعار و فصحی‌های عرب لذت می‌برند و آثار حکماء اسلامی را می‌خوانند، نه برای آنکه آنها را رد کنند بلکه به قصد آنکه در زبان عربی سبک بیان دلکش و درستی پیدا کنند.^{۲۱۶} اگر تاریخ دائم‌سیر خود را باشوخی نامطبوعی تکرار نمی‌کند چرا اکنون باید در قلمرو اسلام بعضی شکایت کنند که هموطنان ما تسلیم فریب کتابهایی می‌شوند که آنها را نه برای رد و بحث بلکه بدان قصد می‌خوانند که در زبان انگلیسی سبک بیان دلکش و درستی بدست آورند؟ چندین قرن بعد از آلوارو، شکایت او را در زبان پترارک شاعر ایتالیائی می‌توان یافت که باخشم و هیجان می‌کرسید ایتالیائیهای عصر خویش را از حس نحسین و اعجابی که نسبت به

مسلمین و اعراب دارند باز آورد. این حس اعجاب نسبت به فرهنگ و ادب مسلمین تاحدی بود که یک‌تن از پایها — سیلوستر دوم — رانیز به آسرختن زبان عربی واداشته بود. آشنائی با زبان عربی و فرهنگ اسلامی درایتالیا و فرانسه تا حدی محرك و انگیزه آن نهضت عظیم علمی و فکری شد که بعدها رنسانس خوانده شد و همه اروپا را به جنب و جوش آورد. بدینگونه اروپا حتی رنسانس خود را تا حد قابل ملاحظه‌یی به مسلمین مدیون است.

بیان این دعوی نه حاجت به مبالغه دارد نه نیاز به تعصب. دنیای اسلام بقدر کافی افتخارات راستین دارد که نیازی به گراف و دعوی نداشته باشد. با اینهمه، ذکر این سخنان اگر از آن حس حقارت نفس که هجوم تجاوزگرانۀ فرهنگ غربی در بعضی بیخبران ما بر انگیزخته است بکاهد رواست لیکن روانیست که توفیق گذشته ما را به دام غرور بیندازد، یا به دام تعصب و عناد. درست است که غرب به تمدن اسلامی خیلی بیش از آنچه خود اعتراف دارد مدیون است، اما در یک قرن ونیم اخیر نیز قسمت عمده‌یی ازین وام خود را ادا کرده است. با اینهمه، هنوز فرهنگ اسلامی مابۀ حیاتی خود را حفظ کرده است و هنوز در غرب روشن‌بینانی هستند که بدرستی انتظار دارند تا آنجا که ممکن است الهامات تازه‌بی از سرق و اسلام دریافت دارند.

یادداشتها
گزیده مراجع
فهرست اعلام

یادداشتها

۱. بامداد اسلام، چاپ اول / ۱۱۳
۲. Guillaume, A., *Islam.* / 29
۳. Hitti, Ph. K., *The Arabs, A Short History*, 4th ed./84
۴. Sarton, *Introduction*, Vol I/523
۵. Durant, W., *The Age of Faith*, Part IV, Chap. XIV, 10
۶. Sarton, *Introduction*, Vol, I/524
۷. برخلاف قول پیرونی که ابن مقدمه را تقریباً از جعل زنداقه اسلام می-داند شواهد و امارات حاکی از اصالت در اصل آن هست. برای تفصیل رجوع کنید به کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان / ۳-۴۵۱.
۸. متز، الحضارة الاسلامیه، ۵۷/۱
۹. «من ظلم معاهداً و کلفه فوق طاقته فانما حججه يوم القيامة»، فتوح-البلدان، ۱۶۲/
۱۰. Assemani, *Bib. Orient.* Roma 1917-23 Vol. III/131
۱۱. Arnold, «Toleration» in *Hasting's E R. E.* 12/369
۱۲. Gobineau, *Religions et Philosophies*/ 24 ff.
۱۳. مثل کریمه: اولم ینظروافی ملکوت السموات والارض...؛ ان فی خلق السموات والارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لا ولی الاالباب.
۱۴. قل هل یتسوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما یتذکراولوالالباب؛ یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات؛ فاسألوا اهل-الذکر ان کنتم لاتعلمون.

۱۵. شهادت الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائماً بالقسط.
۱۶. احیاء العلوم، ۱۱/۱
۱۷. مثل: من جائه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به اسلام فبينه وبين الانبياء في الجنة درجة واحدة، طلب العلم فريضة على كل مسلم، اطلبوا العلم ولو بالصين، العلماء ورثة الانبياء، اقرب الناس من درجده النبوة اهل العلم والجهاد، بشفع يوم القيامة ثلاثة: الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء. برای استاد ابن احاديث و نظائر آنها رجوع شود به: احیاء العلوم غزالی و هامش آن: «المغنى عن حمل الاسفار»، ۱۲-۱۵/۱
۱۸. Margoliouth, Mohammed and The Rise of Islam, London 1905 /270 f.
۱۹. اسدالغابة، ۲/۲۲۲
۲۰. احیاء العلوم، ۱/۳۶
۲۱. ایضاً، ۱/۲۳
۲۲. ایضاً، ۱/۳۶
۲۳. درباره اهمیت نقش ایرانیان در تمدن اسلامی، مخصوصاً رجوع شود به داوریهای سرویلهم مسوبر، دوزی، و گلدزیهر درین باب. براون، تاریخ ادبی ایران، جلد اول، ترجمه علی باشا صالح، ۱۳۳۳/۴۵۷-۳۶۴
۲۴. به خاطر اهمیت علمی و ادبی ابن دوران است که آن را محققان يك نوع عصر رنسانس در اسلام خوانده اند. مقایسه شود با: MEZ, A., Renaissance DES Islams, 1922.
۲۵. در مورد ولتر البته باید بین آنچه او به عنوان مورخ نوشته است با آنچه به عنوان نمایشنامه نویس دارد فرق گذاشت. در باره اقوال وی و همچنین در باب سخنان فرانسس بیکن در باب محمد و اسلام رجوع شود به: Hitti, Ph. Kh., Islam And The West, 1962/55-56, 59
۲۶. در باب داوریهای تعصب آمیز گذشته اروپائی ها، مقایسه شود با: تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ دوم / ۵۸۱
۲۷. Werner, Philosophie Grècque, pp /10-12
۲۸. IBID /14-15
۲۹. ارسطو در مقدمه متافیزیک می گوید که معرفت بخودی خود و مستقل از منفعت آن، به انسان خرسندی و شادی می بخشد. اریستوکسن شاگرد اوهم، در رساله ادماطیکی نقل می کند قساغورس اولین کسی بود که این علم را به ماوراء خوانج مربوط به تجارت رسانید.

۳۰. ابن الفقیه، طبع لیدن / ۳۹-۱۳۷
۳۱. ابن خردادبه، چاپ دخویه، / ۱۰۷-۱۰۶ مقایسه با:
Vassiliev, *Byzance* / 8-9
۳۲. Grunebaume, *l'Islam Médiéval* / 35
۳۳. احیاء العلوم، ۳۷/۱
۳۴. مجتبی میثوی، «ترجمه علوم چینی»، مجله دانشکده ادبیات ۱/۳
۳۵. Theophanes Continuatus, ed. Bekker, 1838/185-92
۳۶. Sarton, *Introduction*, I/546
۳۷. درباره کاغذ و نقشی که مسلمین در اشاعه صنعت مربوط به آن داشته اند، رجوع شود به: تاریخ صنایع و اختراعات، تألیف پیرو سو، ترجمه حسن صفاری ۱۳۴۱/۳-۱۶۲
- ۳۸ و ۳۹. در باب بیت الحکمه مأمون و همچنین برای اطلاعاتی درباره کتابخانه در عصر خلفا رجوع شود به: عصر المأمون، ۱/۶-۳۷۵؛ مقایسه شود با:
Pinto, O., *Le Biblioteche Degli Arabi*, 1928
۴۰. در باب اصل این روایت و نقد آن رجوع شود به: جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۳/۵۱-۴۴ و حواشی دکتر حسین مونس/۵۱
۴۱. اینکه قنیه بن مسلم هم، چنانکه بیرونی نقل می کند، در فتح خوارزم به ناپود کردن کتب امر کرده باشند، به جهات مختلف بعید به نظر می رسد. مقایسه شود با:
- Barthold, V. — V., *Turkistan*, 1958/1
۴۲. در باب مدارس در نزد مسلمین و نقش مدرسه نظامیه رجوع شود به:
Talas, A., *La Madrasa Nizamiyya Et Son Histoire*, 1939
۴۳. برای مدارس قبل از آن رجوع شود به: متر، الحضارة الاسلامیه ۱۹/۱-۳۱۸
۴۴. Guillaume, A., «Philosophy and Theology» in *Legacy of Islam* / 245
۴۵. Scheader, *der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960 / 107-60
۴۶. Rosenthal. F. *Fortleben der Antike im Islam* / 25, 346, 552
۴۷. در باب کلیله رجوع شود به همین کتاب، یادداشت شماره ۷، و درباره الفلیل و بحثهایی که در باب مآخذ آن شده است رجوع نمائید به مقاله

- E. Littmann در دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید بزبان فرانسوی، ج ۱/ ۷۵-۳۶۹.
۴۸. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern*, Leipzig 1905
۴۹. Hirschberg, *op. cit.* /57
۵۰. این واقعه را در باره بنای بیمارستان عضدی نقل کرده‌اند اما آن بیمارستان مدتها بعد از وفات رازی درست شده است. ظاهراً بیمارستان معتضدی که مربوط به عهد رازی است بسبب شباهت نام بعدها درین مورد با بیمارستان عضدی خلط شده است.
۵۱. دکتر محمود نجم‌آبادی، «قانون»، مجله معارف اسلامی، ۴/۱
۵۲. Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, 7th ed. New York 1960/5-6
۵۳. Hitti, Ph. K., *An Arab-Syrian Gentleman*, New York 1929/162
۵۴. Meierhof, M., «Science and Medicine» in *Legacy of Islam*, 8th ed. /353
۵۵. اقدامات ولید اموی در مورد جذامها که به روایت طبری آنها را از گدائی و ولگردی در بین مردم باز داشت تا حدی نوعی احتیاط بهداشتی هم بود اما منتهی به تأسیس بیمارستان نشد.
۵۶. Lewin, B., *Et* (2), Vol. I /355
- ۵۷ و ۵۸. برای تفصیل بیشتر در باب احوال و آثار ابن ابی اصیبعه و ابن بيطار، و همچنین در باره بروسی‌های مسلمین در باب فلاح و رجوع شود به مقالات مصطفی الشهابی، J. Vernet، درم‌آخذ مذکور در شماره ۴۷، ج ۲/ ۲۲-۹۲۰ و ج ۳/ ۱۶-۷۱۵ و ۶۰-۷۵۹
۵۹. سیدحسن نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت /۱۰۳-۹۸
۶۰. کسنوفانس (Xenophanes) حکیم یونانی هم فسیل را نشانه بی‌می دانسته است از اینکه زمین مکرر زیر آب دریا فرو رفته و بیرون آمده است. Sarton, *Introduction*, I /73 رجوع شود به:
۶۱. Sarton, *Introduction*, I /585
۶۲. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۳
۶۳. Sarton, *Introduction*, I /563-4
۶۴. خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۴
۶۵. Carra de Vaux, in *Legacy of Islam* /390

۶۶. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۹
۶۷. سارتون، سرگذشت علم، ترجمه احمد بیرشک / ۲۰۵
۶۸. Nallino, *El* (2), Vol. 1/1138
۶۹. تقی زاده، تاریخ علوم در اسلام / ۹۹
۷۰. Aydin Sayili, in *Ankara üniversitesi dil ve Tarih-Göğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt XIV, Sayı 1-2/2-3
۷۱. تقی زاده، تاریخ علوم در اسلام / ۹۷
۷۲. Millas, J.M. *El* (2), Vol. 1/143-4
۷۳. *Legacy of Islam* /334
۷۴. Sarton, *Introduction I* /271
۷۵. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۶
۷۶. Sarton *Introduction, I* /694
۷۷. Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam II* /181
۷۸. Usher, A., *History of Mechanical invention I* /128-29
۷۹. Kraus-Plessner, *El* (2), Vol. 2 /368
۸۰. دریاب عباس بن فرناس و کارهای او رجوع شود به:
- Levi-Provençal, E., *La Civilisation Arabe En Espagne*, 76 ff
۸۱. Barthold V.-V., *La Découverte de l'Asie* /75
۸۲. M. Ahmed, *El* (2), Vol. II /590
- I/ 590
۸۳. مروج الذهب / ۱ / ۵۹
۸۴. *El* (2), Vol. II /590
۸۵. Sarton, *Introduction, I* /571
۸۶. Barthold, *Découverte* /75
۸۷. Rambaud, *l'Empire Grec*, Paris 1870 /435
- Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, Bruxelles 1935 /8-9
۸۸. ن. مار، آثارگزیده (بزبان روسی)، ۱۰۵/۵ - ۱۰۴؛ مقایسه شود با:
- Barthold, *Découverte de l'Asie* /74
- نیکیتین در:
۸۹. احسن التقاسیم / ۱۹-۱۶ مقایسه شود با: آدم متز، الحضارة الإسلامية ۶-۷/۲
۹۰. متز، الحضارة الإسلامية ۱۰/۲

۹۱. Kramer, J. H. «Geography and Commerce» in *Legacy of Islam* /90
۹۲. Carra de Vaux, *Pensurs*, II/13
۹۳. جرجی زیدان، قادیخ التمدن الاسلامی ۱۰۹/۳
۹۴. برای تفصیل بیشتر و ارزیابی جامعتر از کار تاریخ نویسان اسلامی رجوع شود به: قادیخ در قراذو / ۷۵-۶۷
۹۵. و فیات الاعیان ۳۱۱/۴
۹۶. ایضاً ۲۵۳-۴/۴
۹۷. Barthold, *Découverte* /29
۹۸. مروج الذهب ۳۲۷/۲
۹۹. قادیخ بغداد ۱۸۶/۱۰ مقایسه شود با: عبال اقباس، خاندان نوبختی.
۱۰۰. مفاتیح الغیب ۵۳۷/۵
۱۰۱. Horovitz, «Torath», *EI* (I) Vol. IV
۱۰۲. معارف / ۱۳
۱۰۳. «هان تاسپر نیفکنی از حمله قصص»
- کاورا جزین مبالغه مستعار نیست» - سعدی
۱۰۴. الفصل ۸۲-۴/۱، وبعد. ابن حزم فصل مفصلی در رد مقالات یهود دارد که حاکی است از آشنائی دقیق با سورات. درین انتقادات نظر ابن حزم تنها دفاع از اسلام نبوده است به هجوم ورد بر عقاید بهودهم بی شک نظر داشته است. محمد ابوزهره، ابن حزم ۱۹۱-۲ در باب امکان نسخ که نزد مسلمین مبتنی بر اصل جواز تغییر مصلحت تلقی می شده است، رجوع شود به: کشف المراد / ۲۲۴ و انوار الملکوت ۱۹۷/
۱۰۵. الانوار والمراقب، طبع نیویورک ۴۵-۱۹۳۹ / ۴-۲۹۲
۱۰۶. ایضاً / ۲۹۶
۱۰۷. الرد علی النصارى / ۴۲-۶
۱۰۸. ایضاً / ۷-۱۶
۱۰۹. Grunebaume, *l'Islam Medieval* /56-7
- «نوبر یارو ندانی عشق باخت آفتی نبود یراز ناشناخت» - مشنوی
۱۱۰. Summa Contra Gentiles
۱۱۱. Guillaume, A, *BSOAS*
۱۱۲. و فیات الاعیان ۶۸۵/۱

۱۱۳. العقدا الفريد ۲۰۷/۱
۱۱۴. De Menasce, *Une Encyclopédie mazdeénne* / 19-22
۱۱۵. الملل والنحل، ترجمه افضل تركه / ۱۸۲
۱۱۶. انوار الملکوت / ۲۰۰
۱۱۷. شيخ صدوق، كتاب التوحيد / ۱۶-۲۱۵
۱۱۸. ابن طيفور، كتاب بندا / ۲۳-۲۲
۱۱۹. Sarton, *Introduction I* / 524
۱۲۰. بيروني، الهند / ۲-۵۱
۱۲۱. كشف المراد / ۲۱۷
۱۲۲. بحار الانوار / ۲-۱۹
۱۲۳. ايضاً / ۲-۱۱
۱۲۴. اين استدلال را در نهج البلاغه، احياء العلوم، و كتاب ميزان غزالي
نيز مي توان يافت، مقايسه شود با:
- M. Asin Palacios, *Los Precedentes Musulmanes del Pari de Pascual*, Santander 1920 / 5
۱۲۵. كتاب الامانات والاعتقادات، ليدن، ۱۸۸۰ / ۲۵-۶۳
۱۲۶. دلالة المتحريين، پاریس ۱۸/۳
۱۲۷. رجوع شود به مقاله نگارنده، مجله ينما. در ذيل آن مقاله اسم
شارح گلشن را ذبجاي شيخ محمد لاججي بخلط عبدالرزاق چاپ شده
است، بايد اصلاح کرد.
۱۲۸. الانتصار / ۲
۱۲۹. معجم الادباء / ۱-۹۴-۱۸۹
۱۳۰. مرآة الزمان / ۱-۳۴۴ و ۲۶۲
۱۳۱. دو اثر مهم غزالي که اين نظر را تأييد مي کند عبارتست از:
تهافت الفلاسفه، و الحجام العوام.
۱۳۲. Lahr, *Cours de Philosophie I* / 6
۱۳۳. مقايسه شود بن قول زيلسون، فلسفه در قرون وسطی / ۳۴۵ با بحث
كوادري، فلسفه عرب / ۲۵-۲۴
۱۳۴. تبصرة العوام / ۵۷ و نظير آن را با بعضی نماوتها به نظام (شهرستاني،
الملل والنحل، چاپ اروپا / ۳۹) و حتی هشام بن الحكم (الفرق / ۲۹-
۸۴) نسبت داده اند.

۱۳۵. الفرق بين الفرق / ۸۶
۱۳۶. Malebranche, *Entretiens Met.* VII, 7
در باب مذهب فنومیسم رجوع شود به: متافیزیک فلیسین شاله، ترجمه نگارنده / ۳۴-۳۵
۱۳۷. ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی / ۳۴۷
۱۳۸. گارده - قنواتی، مدخل در علم کلام (فرانسوی) / ۸-۲۸۴
۱۳۹. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936 / 103-23
۱۴۰. وفيات الاعيان ۴/ ۲۳۹ در باب ادعای فارسی الاصل بودنش، رجوع شود به: دکتر صفاء، تاریخ علوم عقلی / ۱۷۹
۱۴۱. الفهرست / ۳۵۷
۱۴۲. دکتر صفاء، تاریخ علوم عقلی / ۱۶۴
۱۴۳. Quadri, G., *la Philorophie Arabe* / 66-67
۱۴۴. Gilson, *la Philosophie au Moyen Age* / 347
۱۴۵. شهابی، دهر خرد / ۲۷۷، ۲۰۴، ۵۱-۱۵۰
۱۴۶. سیر حکمت در اروپا /، ۱۴-۱۶۳-۳۹-۱۳۸
۱۴۷. ژیلسون، فلسفه کردن وسطی / ۳۵۱
۱۴۸. کوادری، فلسفه عرب / ۹۶
۱۴۹. *Legacy of Islam* / 260
۱۵۰. Carra de Vaux, *Penseurs* IV/ 102
- مقایسه شود با:
- Goldziher, über die Benennung der Ichwan_al_Safa
Der Islam / 22-26
۱۵۱. Dietrici *Der Darwinismus in X und XIX Jahrhundert*, Leipzig 1876
۱۵۲. Quadri, *Philosophie Arabe* / 59-60
۱۵۳. Gordon Leff, *Medieval Thought*, P. B. / 162
۱۵۴. Gilson, *Philosophie au Moyen Age* / 368
۱۵۵. قصصی العلماء، طهران ۱۳۰۴ / ۲۷۸
۱۵۶. Renan, E., *Averroes* / 236
۱۵۷. Horten, *Die Philosophie des Islam*, München 1924-194
۱۵۸. Gilson, *Philosophie au Moyen Age* / 385-86

- Guillaume, A., *Legacy of Islam* /279 .۱۵۹
- Carra de Vaux, «Averroës, Avrroicism», in .۱۶۰
Hastings 2 /266
۱۶۱. پل کراوس، «سائل دازی طبع مصر / ۲۰۹»
۱۶۲. میرد، الکامل، لپیژیک ۱۸۷۴/۱۵۰
۱۶۳. ایضاً ۷۷/
۱۶۴. جاحظ، البیان ۲۱۳/۱
- Sprenger, *Muhammad*, Berlin 1861-69, III /131 .۱۶۵
- Sarton, *Introduction*, I/518 .۱۶۶
۱۶۷. خمسی «سائل»، استانبول ۱۳۰۱/۱۸۷ مقایسه شود با: البیان ۱/۱۰۰
۱۶۸. جاحظ، البیان ۲۱۳/۱
۱۶۹. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق / ۴۴
۱۷۰. نهاية الرتبة فی طلب الحسبه، المشرق / ۱۰۸۵
- Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II /405-7 .۱۷۱
۱۷۲. دیحانة الادب ۲۶۳/۶
۱۷۳. ایضاً ۲۶۱/۶
۱۷۴. الجواهر... ۲۷۸/۲
۱۷۵. دیحانة الادب ۲۶۰/۶
۱۷۶. ویل دورانت ۱۱۷/۱۱
۱۷۷. ایضاً ۳۱۸/۱۱
۱۷۸. گوستا ولوبون، تمدن اسلام و عرب / ۶۷۲
- Guillaume A. *Islam* /86 .۱۷۹
- Grunebaume, *l'Islam Medieval* /14 .۱۸۰
۱۸۱. نقد ادبی چاپ دوم ۱۳۹/۱
۱۸۲. عمدة الطالب / ۵۵
۱۸۳. لامنس که فقه اسلامی را از جهات عدیده تحت تأثیر نفوذ خارجی می داند می گوید این عوامل چنان به یکدیگر درآمیخته اند که بهر حال فقه اسلام در ذهن انسان تصور یک وحدت و حتی یک اصالت را القاء می کند.
- Lammens, *l'Islam* /93
- Grunebaume, *l'Islam Medieval* / 169 .۱۸۴
- D. de Santillana, «Law and Society», *Legacy of Islam* / 308-309 .۱۸۵

۱۸۶. Tritton, A. S. *Islam*, London 1957 /109.
۱۸۷. Gibb, H. A. R. *Mohammedanism* /122.
۱۸۸. صابی، کتاب‌الوزراء / ۲۲ مقایسه شود با: متز، الحضارة الإسلامية ۱۴۹/۱
۱۸۹. دکتر زرین کوب، «مسجد، گالری هنرهای اسلامی»، مجله هنر و مردم فروردین ۱۳۴۴
۱۹۰. Victor Hugo, *les Orientales*.
۱۹۱. ویل دورانت، مشرق‌زمین گاهواره تمدن ۸۵۳/۲
۱۹۲. Lane - Poole, *Moors* /225.
۱۹۳. ابراهیم بن مهدی را عباسیان در بغداد برضد مأمون علم کردند و او در مدتی که مأمون در خراسان بود (۲۰۲-۲۰۳) در بغداد خلافت کرد اما وقتی مأمون به حوالی بغداد رسید وی متواری شد و بعدها مشمول عفو برادرزاده خویش گشت. در اغانی ابوالفرج اطلاعات بسیار راجع به موسیقی اوست.
۱۹۴. Farmer, «Music» in *Legacy of Islam* /367.
۱۹۵. *ibid* /371.
۱۹۶. ارزش میراث صوفیه جاپ سوم ۱۱۱
۱۹۷. Grunebaume, *l'Islam medieval* /313.
۱۹۸. *ibid* /316.
۱۹۹. D. M. Lang, *The Wisdom of Balahwar* /5.
۲۰۰. برای تفصیل رجوع شود به مقاله نگارنده در باره داستان زندگی بوذاسف، ایندوایرانیکا / ۳۲-۲۵
۲۰۱. Gibb, «Literature», *Legacy of Islam* /192.
۲۰۲. Mackail, *Lectures on Poetry*, 1911/97.
۲۰۳. Gibb, «Literature» in *Legacy of Islam* /191-2.
۲۰۴. شعر بیدروغ / ۶۸-۲۶۶
۲۰۵. Von Grunebaum, *Oriens*, 1962.
۲۰۶. Becker C., *Islamstudien I* /305.
۲۰۷. Spengler, O., *Die Untergang Des Abendlandes*.
۲۰۸. Gino Loria, *Storia Della Matematiche*, Vol. I, Torino 1929.

۲۰۹. کتاب الشفاء، فصل اول، مقاله اول، «فن الطبعمبات»، طبع طهران
 ۲۸/ ایضاً فصل ۷ مقاله ۵ فن ششم / همچنین الاشارات فصل ۷
 مقاله پنجم نمط ۱۳.
- G. Furlani, *Avicenna E IL Cogito Islamica* .۲۱۰
- Angel Gonzales Palencia, *El Islam y Occidente* .۲۱۱
 Madrid 1931/ 64
- Gilson, E., *Dante et Philosophie*, 1948 .۲۱۲
- E. Cerulli, *Libro Della Scala'* Vaticano 1949 .۲۱۳
- Gibb, H., *The Influence of Islamic Culture* 84-5/67 .۲۱۴
- Renan, E., *Averroes*, 8c ed. p 329-39 .۲۱۵
- Grunebaum, *l'Islam Medieval* /86 .۲۱۶

گزیده مراجع

- ابن خلیکان، وفيات الاعیان، چاپ محمد محیی الدین، ۹-۱۹۴۸
ابن الندیم، الفهرست، طبع مصر ۱۳۴۸
ابن ابی اصیبعه، عبون الانباء مصر ۱۳۰۰
طبقات الامم قاضی صاعد، ۱۹۱۲
ابن القفطی، تاریخ الحكماء، لابزیک ۱۹۰۳
شهر زوری، نزهة الارواح، (ترجمه فارسی به نام کنز الحکمه)، ۱۳۱۶
ابن عبری، تاریخ مختصر الدول، بیروت ۱۹۵۸
شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی، طهران ۱۳۲۸
شکند گمانیک و چاد، ترجمه فرانسوی دمناس، ۱۹۴۵

Angel Gonzalez Palencia, *El Islam y Occidente*, Madrid, 1931.

Barthold, *Decouverte de l'Asie*, Paris 1947

Becker, C., *Islamstudien*, 1924

Blanchet, L., *Les Antecedents historiques de je pense donc je suis*, Paris 1920,

Browne' E G., *Arabian Medicine*. 1921

Cabaton, M, A. *la Comedie Divine et l'Islam*, Revue de l'Histoire des Religions. 8,

Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.

Carra de Vaux. *Les Penseurs de l'Islam*. 1921-26

Cerulli, E. *Libro della Scala*, Vaticano, 1949.

Furlani, G., «Avicenna e il Cogito, Ergo Sum di Cartesis»,
Islamica, Leipzig, 1927,

Gabriel, A. *Die Erforschung Persiens*, 1952

George Sarton, «Islamic Sciences», in *Near Eastren Culture and Society*.

Gibb, H. «The influence of Islamic Culture on Medieval Europe», in *Bulletin of John Rylands Library*, Manchester.

Gilson, E. *Dante et Philosophie* 1941.

Gilson, E. *La Philosophie Au Moyen Age*. 1947

Gino Loria, *Storia delle Matematiche* Vol. I Torino, 1929.

Grunebaume, *l'Islam. Medieval*, Paris 1962

Horovitz, Der., *Einfluss der Griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*. 1915.

Hilmi Ziza Ulken, «The Influence of Islamic Thought on Western Philosophy», in *Sarkiyat Mecmuasi*, IV Istanbul, 1961.

Hirschberg, *Geschichte der Augenheil Kunde bei den Arabern*, 1908

De Menasce, *une Encyclopedie mazdeenne*, 1958

Mohammad Abdur Rahman Khan, «Scientific discoveries of the Muslims», in *Islamic Culture*, 1952.

Palacios, M. Asin, «Contacts de la spritualité Musulmane et de la spritualité Chretienne», in *l'Islam et l'Occident*, 1935.

Palacios, M. Asin, *L' Escatologia Musulmana y la Divina Comedia* 2Vols. Madrid, 1943.

- Rodinson, Maxime, «Dante et l'Islam d'Après des Travaux recents» R. H. R. 1951.
- Rosenthal, F., *Fortleben der Antike im Islam*, 1965
- Runciman, Sir Stevan, «Muslim influences on the development of European Civilization» in *Sarkıyat Mecmuası*, III Istanbul 1959.
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*, 1968.
- Schmidt, *The Influence of the Islamic World in European Civilization, Islamic Culture*, 1955.
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Munchen, 1922.
- Sunderland, H., *Islam and the Divine Comedy*, 1926.
- Vezzani, *Le Mysticism dans le Monde*. Paris, 1955.

فهرست راهنما

- آبش خانون ۱۳۸
آبادالباقیه ۶۳، ۸۹، ۹۵، ۱۱۷
آبادالبلاد ۶۴
آذرربنغ ۹۳
آراء اهل مدينة الفاضله ۱۳۱
آرثر، شاه ۱۷۰
آسیا ۵۴، ۷۹، ۸۹
آسیای صغیر ۳۳، ۳۴، ۶۱
آکسفورد ۴۵، ۴۸، ۱۶۸
آل سهل ۸۵
آلمان ۵۶، ۱۵۷
آلوارو ۱۷۳
آسریکو و سپوس ۸۱
آملی ۴۲
آناطولی ۱۴۶
ابراهیم بن سهدوی ۱۵۲
ابراهیم موصلی ۱۵۲
ابوالبرکات بغدادی ۵۵، ۱۱۳، ۱۱۹
۱۲۰
ابوالبقاء جعفری ۹۷
ابوالحسین خیاط ۱۰۶
ابوالندا ۸۲، ۸۶
ابوالفرج اصفهانی ۱۵۱
ابوالفرج المعافى بن زکریا النهروانی ۸۸
ابوالوفا ۱۱۸
ابوالهذیل ۱۱۱
ابوبکر ۱۳
ابونمام ۱۶۰
ابوحنیفه ۱۴۰
ابودلاسه ۱۰۴
ابوروح محمد بن منصور ۵۲
ابوسفیان ۱۴
ابوسهل کوهی ۷۰
ابوعاسر بن شراحیل ۸۶
ابوسخنف ۸۶
ابومعشر بلخی ۶۷، ۷۰
ابونواس ۱۶۰
ابوهاشم ۱۰۶
ابویوسف یعقوب ۱۵۰
این ابی الحزم ← ابن النفیس
این ابی اصبیعه ۵۸، ۶۱، ۸۶

- ابن ابی العوجاء ۱۰۴
ابن البطرجی ۱۶۸
ابن الجوزی ۸۶
ابن الحداد ۱۰۶
ابن الخطیب اندلسی ۵۴
ابن الراوندی ۱۱۳، ۱۰۶، ۱۰۵
ابن السوری ۶۱
ابن الطقطقی ۹۰
ابن الققیه ۷۸، ۳۷
ابن القفطی ۴۲
ابن الندیم ۱۱۱، ۹۵، ۵۵، ۴۲، ۴۱
ابن النفیس دمشقی ۱۶۴، ۵۴
ابن اثیر ۸۹، ۸۷، ۸۶، ۸۲
ابن اسحق ۸۵
ابن باجه ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۱۱
ابن بطوطه ۸۲
ابن بيطار مالقی ۶۱، ۶۲
ابن تغری بردی ۸۶
ابن تلمیذ ۶
ابن تیمیه ۹۵
ابن جبرول ۱۶۸، ۱۱۷، ۱۱۶
ابن جبیر ۸۲، ۷۵، ۵۸، ۴۶
ابن حزم ۹۶، ۹۲
ابن خردادبه ۸۰، ۷۸، ۳۷
ابن خلدون ۱۳۱، ۹۱، ۸۹، ۸۶، ۳۵
ابن خلکان ۱۱۱، ۹۰، ۸۸، ۸۶، ۶۵
ابن رسته ۷۸
ابن رشد (شارح بزرگ) ۱۱۱، ۵۴، ۳۰
۱۱۵ - ۱۱۷، ۱۲۰ - ۱۲۴
۱۶۸ - ۱۷۲، ۱۷۰ تأثیر ~ بر
حکمای اسکولاستیک ۱۲۲ - ۱۲۰
ابن زهر ۵۵
ابن سبعین ۱۵۷، ۱۵۴
ابن سعد ۸۵
ابن سینا ۴۱، ۵۴ - ۵۷، ۶۳، ۶۴
۶۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴
۱۱۵، ۱۱۷ - ۱۱۹، ۱۲۳
۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۸ -
۱۷ کتابهای ~ ۱۱۴ مقام ~
در نزد حکمای اسکولاستیک
۱۱۵
ابن طفیل ۱۷۰، ۱۶۴، ۱۱۱
ابن عبری ۴۳
ابن عریساه ۹۰
ابن عربی ۱۷۱، ۱۵۶
ابن عوام اشبیلی ۶۳، ۶۲
ابن فارض ۱۵۴
ابن فرات ۴۰
ابن فضلان ۸۱
ابن قتیبه ۹۴
ابن سسروق ۱۵۶
ابن سشاط ۱۰۶
ابن سیمون = سوسی بن سیمون
ابن واضح ۸۶
ابن وحشیه ۶۳، ۶۲
ابن هشام ۸۵
ابن هیثم ۷۰، ۱۱۸، ۱۵۲
ابن یونس ۶۸
ایبقور ۱۱۱
اپولونیوس ۴۸
اقلاتیس ۱۷۰
احمد بن حنبل ۱۴۰، ۹۳

- احمد بن طولون ۵۸
 اخطل ۱۶۰
 اخلاق ناصری ۱۳۰
 اخوان الصفا (رساله) ۱۵۲، ۶۴، ۶۳
 ادبیات اسلامی ۱۵۹-۱۶۱ ~ و
 تأثیر آن بر ادبیات اروپایی ۱۶۲-
 ۱۶۵
 ادیسی ۸۲، ۸۱
 ادسا ۴۷
 ادهم، ابراهیم ۱۵۳
 ارسطو ۳۴، ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۶۳
 ۹۸، ۱۱۲-۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱
 ۱۳۱
 ارشمیدس ۴۸
 ارمنستان ۸۰
 ارسوی، عبدالمؤمن ۱۵۲
 اروپا ۱۱، ۱۷، ۲۱-۲۳، ۳۵، ۴۰،
 ۴۵، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۶۲-
 ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۸۲، ۸۳،
 ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۷-۹۹، ۱۰۴،
 ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۷،
 ۱۱۸، ۱۲۱-۱۲۴، ۱۲۶،
 ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۲،
 ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱-۱۶۴،
 ۱۶۹-۱۷۴
 اریجن ۱۰۹
 اساسه بن ملقد ۵۵
 اسپارتا کوس ۱۳۷
 اسپانیا ۱۸، ۴۲، ۶۱، ۶۲، ۱۳۶،
 ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۳
 اسنسر، هربرت ۹۱
 اسپینوزا ۱۲۱
 استر ۵۰
 استرابو ۹۲
 استنبول ۱۴۶
 اسحق ۱۵۲
 اسحق بن حنین ۴۸
 اسرائیل ۱۸
 اسفراینی ۹۲
 اسکندر ۳۴، ۳۷، ۱۱۳
 اسکندریه ۱۴، ۴۲، ۴۳، ۱۱۳، ۱۱۴،
 ۱۲۹، ۱۳۰
 اسکوریال [کتابخانه] ۴۲
 اسلام و ترویج علوم یونانی ۴۷، ۴۸
 ادبیات یونانی ۴۹
 اسلام و علم ۲۶ رسول و علم ۲۶،
 ۲۷ ~ ابدان، طب و مستفرعات و
 مقدمات آن ۲۷ طب اسلامی ۵۲-
 ۵۴ تحقیقات در علم پزشکی
 ۵۵، ۶۰-۶۲ تأثیر طب اسلامی
 بر طب اروپا ۵۶، تشکیل
 بیمارستانها ۵۷-۵۹ ~ نجوم
 ۲۷، ۶۷، ۶۸، ۶۸ کتب زیج ۶۸،
 انتقاد از هیأت بطلمیوسی ۶۹
 ~ فیزیک ۷۰، ۷۱ ~ جغرافیا
 ۷۶، ۸۰، ۸۱ جغرافیایان
 اسلامی ۷۷، ۷۸ جغرافیای
 انسانی ۷۸، ۷۹
 اسلام و تشکیل مدارس عالی ۴۴-
 ۴۶ تأثیر اسلام بر مدارس اروپایی
 ۴۵
 اشارات ۱۱۴، ۱۷۰

- البلدان ۷۷
 Albucacis ← ابوالقاسم الزهراوی
 Albumasar ← ابوسعشر بلخی
 التاجی . ۹
 التصریف ۵۵
 التعديل و التجوير ۱.۵
 التنبيه والاشراف ۲۳۶، ۷۷، ۸۶
 الجامع فی الادوية المفردة ۶
 الجدری والحصبه ۵۳
 الجزایر ۱۶۴
 الجماهر ۶۳
 الحاكم باسر الله ۴۱، ۶۸
 الحسن ← ابن هيثم
 الحمراء (قصر) ۱۴۹، ۱۵۰
 الدين والدولة ۹۵
 الردعلى المنطقيين ۱۱۳
 الردعلى النصارى ۹۷
 الرها ← ادسا
 الزهراوى، ابوالقاسم ۵۴، ۵۵
 العزيز بالله ثانى ۴۱
 العزيز بالله فاطمى، خليفه ۸۱
 الغ بيك ۶۸
 الفخرى . ۹
 الفصل ۹۶
 الفلاحه ۶۲، ۶۳
 الفليل . ۵، ۱۶۲، ۱۶۳
 الفهرست ۴۲، ۵۰
 القريسانى، يعقوب ۹۶
 القضايا والتجارب ۷۷
 الكازار (قلعه) ۱۵۰
 الكوين ۶۶
 اشبيلية اندلس ۶۲، ۱۵۰
 اشبنگلر، اسوالد ۹۱، ۱۶۷
 اشراق، شيخ ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹
 اشعري، ابوالحسن . ۱۱۰، ۱۱۷
 اشعيا ۹۷
 اصطرخر ۱۴۶
 اصطخرى ۷۲، ۸۲
 اصفهان ۴۵، ۱۱۴، ۱۴۷
 اصمعى ۶۳
 اعلام النبوة ۱.۵
 اغراض ما بعد الطييعه ۱۱۲
 افسوس (شهر) ۷۹
 افريقا ۳۳، ۶۱، ۶۲، ۸۱، ۸۵، ۸۹
 ۱۳۵
 افلاطون ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۹، ۱۱۲
 ۱۱۳، ۱۳۱
 اقربا بدين . ۶ كتب . ۶ ~ به
 عنوان سبنای فارسا كوپه اروبا ئيان
 . ۶، ۶۱ تأثير تحقيقات نبات-
 شناسى در رسته قلاحت ۶۲
 اقليدس ۳۹، ۴۸، ۶۶، ۶۸، ۶۹
 اقيانوس آرام ۱۷
 اقيانوس اطلس ۱۷، ۸۱
 اكام، ويليام ۱۶۸
 اكره ۱۴۹
 اگوستين ۱۷۰
 الاسراء ۱۷۱
 الامصاد ۷۷
 الانصاف ۱۱۴
 الانوار والمراقب ۹۶
 البرتوس بزرگ ۱۱۵

- Algazel ← غزالی
 Algoysim ← خوارزمی
 المارندی، ناسویه . ۶
 المدخل الكبير . ۷
 المستظهر بالله ۱۷
 المستعين بالله ۷۱
 المعارف ۹۴
 المعبر ۱۱۹
 المفصل فی الشرح المحصل ۱۲۴
 المقتدر ۸۱
 الملكي ۵۷
 الملل والنحل ۱۱۹
 المنصوری ۵۶، ۵۷
 المنقذ من الضلال ۱۱۸
 الموت ۶۹
 المهلبی ۸۱
 النبات ۶۱
 النبوة ابن حاتم رازی ۱۰۵
 النجات ۱۱۴
 اسريکا ۳۲، ۸۲، ۱۳۵
 اسويها ۱۵ ~ وخلافت ۱۵ ~ ی
 اندلس ۱۶
 انجيل ۲۷، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۲۳
 اندلس ۱۶، ۳۰، ۳۳، ۴۰، ۴۲
 ۴۵، ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۹۸، ۱۱۶
 ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۶
 ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۴
 انگلستان ۵۶
 اورشليم ۱۴۶
 اياصوفيه (کلیسا) ۱۴۶
 ايتاليا ۴۵، ۵۸، ۸۲، ۱۶۳، ۱۷۲
 ۱۷۴
 ايران ۱۳، ۱۷، ۲۲، ۳۰، ۴۹، ۸۵
 ۸۷، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۶
 ۱۴۹ - ۱۵۱، ۱۶۰
 ايزابلا . ۱۵
 ايلياد ۴۹
 ايوان کسری ۱۴۶
 بابل ۳۴، ۳۵، ۸۷، ۹۲، ۱۴۴، ۱۵۷
 بارتلمي ادسايی ۹۷
 بارل عام ۱۶۳
 باقلانی ۱۱۱
 بالکان ۳۳
 بايزيد ۱۵۳
 بئانیس ۱۵۷
 بتانی ۶۷
 بحتری ۱۶۰
 بحرا حمر ۸۳
 بحرالروم ۸۰
 بحرالصين ۸۰
 بحرسند ۸۱
 بحر متوسط ← س. ايترا نه
 بحر هند ۱۷
 بحرین ۱۴۶
 بتخيشوع ۳۶
 بديع الزمان . ۱۶، ۱۶۱
 برده داری در اسلام ۱۳۷
 بردبصانيه (انجيل) ۹۵
 برزويه ۲۲
 برومکی، جعفر ۱۵
 بروکلیمان ۶۸
 بزیدج . ۵

- بشاربن برد ۱۰۴
بصره ۱۱۲، ۱۴۵
بصری، حسن ۱۵۳
بطلمیوس ۶۶، ۶۸، ۶۹
بغداد ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۳۰، ۳۱
۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۵۳
۵۷، ۵۸، ۹۳، ۱۱۲، ۱۱۴
۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۲
بغدادی ۹۲
بکر، کارل ۱۶۷
بل، پیر ۱۰۵، ۱۲۴
بلخ ۴۵
بلعمی ۹۵
بلغار ۸۱
بلوهر ۱۶۲، ۱۶۳
بناپارت، ناپلئون ۱۹
بنت‌الشیخ ۱۲۹
بنت‌المرتضی ۱۲۹
بنت‌خداایوردی ۱۲۹
بنونیست ۹۳
بنی‌سوسی ۷۱
بوذاسف ۱۶۲، ۱۶۳
بوزجانی، ابوالوفا ۶۶، ۸۹
بوسوئه ۹۰
بولونیا (دانشگاه) ۴۵
بهاء‌الدوله دیلمی ۴۱
بهراد، کمال‌الدین ۱۵۰
بیروت ۳۳
بیرونی ۳۷، ۴۳، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۹،
۷۰، ۷۸، ۷۹، ۸۷، ۸۹، ۹۵
۱۱۸، ۱۴۳
بیزانس ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲
۲۳، ۳۶-۳۸، ۴۸، ۶۹، ۸۵
۹۹، ۱۴۶، ۱۴۷
بیکن، راجر ۷۰، ۷۴، ۱۱۳، ۱۱۵
۱۲۲، ۱۶۸، ۱۶۹
بیکن، فرانسیس ۳۳، ۱۷۰
بیهقی، ابوالحسن ۹۰، ۱۱۹
پاپ اوریان دوم ۱۷
پاریس ۴۵، ۱۶۸
پاسکال ۱۰۴، ۱۱۸
پاکستان ۱۴۷
پالاسیوس، آسین ۱۷۱
پطرا رک ۱۲۲، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳
پلینی رومی ۶۳
پیرون ۱۰۶
پیشرفتهای (فتوحات) نظامی اسلام
۱۲، ۱۳-۱۶، ۳۰، ۱۴۲
پیشرفت ریاضیات ۶۵-۶۷، ۶۹، ۷۰
تاجرونیزی ۱۶۲
تاج‌سحل ۱۴۹، ۱۵۰
تاریخ ۴۳
تاریخ ادبیات عرب ۶۸
تاریخ‌الیعقوبی ۸۶
تاریخ‌وصاف ۴۶
تاریخ‌نویسی اسلامی ۸۴، ۸۵ در
قیاس با تاریخ‌نویسی یونان و
روم ۸۶، ۸۷ و چگونگی
تحقیق و ارائه اسناد ۸۷-۸۹
و تأثیر آن بر اروپائیان ۹۱

- تئودیس ۱۶۹
تبت ۷۸، ۱۱
تجارب الامم ۹
تحقیق در علم فلاحت ۶۲-۶۴
تخجیل من حرف الانجیل ۹۷
تذکره ۶۹
تذکره الکحالین ۵۶
تربیت اسلاسی ۱۲۶-۱۲۸ اساس ~
۱۲۶ نظارت و مراقبت حکومت
بر ~ ۱۲۸ و زنان ۱۲۸-
۱۳. ~ و اخلاق ۱۳، ۱۳۲
~ و سیاست ۱۳۱، ۱۳۲
ترجمان، سلام ۳۷، ۸۰
ترکان خاتون ۱۳۸
ترکان عثمانی و اسباطوری اسلاسی
۱۹، ۱۸
ترکستان ۱۱۲
نروبادورها ۱۶۴، ۱۷۱
تسالونیک ۳۸
تساح اسلاسی ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۰
۹۳ ~ نسبت به اهل کتاب ۲۳
۹۴
تصوف اسلاسی ۱۵۳ ~ و ستافزیک
۱۵۴ ~ و فلسفه ۱۵۵ ~ و
حکمت نوافلاطونی ۱۵۶ ~ و
عرفان سسیحی ۱۵۶-۱۵۸
تظیلی، بنیاسین ۴۶
تفسیر ۱۳۹
تقویم البلدان ۸۲
تنکوشا ۵
توحیدی، ابو حیان ۱۰۶
توراة ۲۷، ۹۴-۹۹
توراة واسلام ۹۴-۹۶
توسعه راههای تجارتی ۷۶، ۷۹، ۸۱
~ و تجارت با اروپائیان ۸۳
توسعه کتابخانه ها ۴۱-۴۳
توسیدید ۸۵، ۹۱
توکروس ۵
نوسا (طوماس) ۹۵
تونس ۱۷۱
توینی ۹۱
تهافة الفلاسفه ۱۱۸
تھافة التهافه ۱۲۱
تهانوی ۴۲
تیسفون ۱۳-۱۵
تیمور ۹
ثابت بن قره ۴۸، ۶۷
نعالی ۷۹
جابر بن حیان ۷۲، ۷۳
جاحظ ۶۳، ۷۷، ۷۹، ۱۲۸، ۱۶۱
جالینوس ۳۹، ۴۸، ۵۷، ۶۰، ۶۱
جاساسب ۱۳
جامع العلوم ۴۲
جاسی ۱۶۱
جباتی، ابوعلی ۱۰۶
Geber - جابر بن حیان
جبرئیل بن عبیدالله ۵۸
جبرکه ۸۱
جبر و مقابله ۵
جرجیس بن بختیشوع ۳۶

- جزری، بدیع الزمان ۷۱
جزیره العرب ۱۴، ۱۳۹
جعفر بن درهم ۲۴، ۹۳
جعفر صادق، امام ۷۳، ۱۰۳، ۱۰۴
جهنم ۳۵
جندیسابور ۳۶، ۴۹، ۵۷، ۶۱
جنگهای تروا ۱۷
جنگهای صلیبی و نتایج آن ۱۷، ۱۸
جنید ۱۵۳
جوسافات ۱۶۳
جیلی، عبدالکریم ۱۵۴
چرولی، ۱، ۱۷۱
چنگیز ۱۳۲
چهارمقاله ۵۵
چیمنگو ← جبرکه
چین ۳۸، ۶۰، ۷۸ - ۸۱، ۸۷
حارث بن عمره ۱۰۴
حافظ ۱۵۷، ۱۶۰
حاوی ۵۲، ۸۲
حبش ۶۰
حجاج بن یوسف ۶۷، ۱۲۷، ۱۲۸
حجاز ۳
حداد، ابو حفص ۱۰۶
حران ۱۱، ۴۸
حریری ۱۶۰، ۱۶۱
حکمت المشرقیه ۱۱۴
حکم دوم ۴۲
حلاج، حسین بن منصور ۱۰۶، ۱۵۳
۱۵۵
حلب ۱۸
حلی، علامه ۱۲۳
حملة ۱۴۶
حمص ۱۴۶
حتبلیه، ست الوزراء ۱۲۹
حنین بن اسحق ۴۸، ۵۲، ۶۰
حی بن یقطان ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۰
خازنی، ابوالفتح ۷۱
خالد بن عبداله قسری ۱۰۴
خالد بن ولید ۱۳
خراسان ۱۳، ۱۶، ۱۴۶
خزر ۸۰
خسرو انوشیروان ۲۲
خضر ۶۴
خلافت شیعیان ۱۴، ۱۵
خلافت عباسیان ۱۵
خلیج فارس ۸۳
خواجو ۱۶۱
خواجده نصیر ۱۱۸ - ۱۲۰، ۱۲۳
خواجده نظام الملک ۴۵، ۱۴۳
خوارزم ۳۵
خوارزمی، احمد ۷۱
خوارزمی، سحمد بن سوسی ۳۷، ۴۲
۴۳، ۶۵، ۶۶، ۷۹
خیام، عمر ۶۶، ۶۸، ۱۶۰
خیرات حسان ۱۳۰
داروین، چارلز ۱۱۶
داستان سندباد ۱۶۲
داکونیاس، توماس ۹۸، ۹۹، ۱۱۱

۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴	Rhazes ← محمد رازی
دانتورن ۶۸	رازی، اسام فخر ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۳،
دانتیه ۹۸، ۱۲۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱	۱۳۹
۱۷۱، ۱۷۲	رازی، سحمد بن زکریا ۵۳، ۵۶، ۵۷،
دریای هند ۸۳	۶۰، ۶۴، ۶۹، ۷۴، ۸۲، ۱۰۵،
دفو، دانیل ۱۶۴، ۱۷۰	۱، ۶، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴
دکاروت ۷، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۷۰	ربن یهودی ۴۶
دلالة المتحیرین ۱۱۷	دجریه ← نهضت المشتاق
دسشق ۱۴، ۱۶، ۳۱، ۴۶، ۴۹	رجیو مانتوس ۶۸
۵۸، ۶۱، ۷۵، ۱۲۹، ۱۴۶	دسائل اخوان الصفا ۱۱۶
۱۵۲	دسالة الغفران ۱، ۱۶۱، ۱۷۲
دسیاط ۱۵۷	دسالة الهی و سیاسی ۱۲۲
دسیری ۶۳	رشیدالدین فضل الله ۳۸، ۴۸۱، ۸۷
دن کیخوته ۱۶۴	رضی، سید ۱۲۹
دوورنی، گیوم ۱۶۸	روکرت ۶۴
دهلوی، اسیر خسرو ۱۶۱	رنان، ارنست ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۷۲
دهلی ۳۱، ۱۴۶، ۱۵۰	رواج صنعت در نزد مسلمین ۷۲ -
دیاربکر ۷۱	۷۵
دینار، مالک ۱۵۳	رواج صنعت کاغذ در قلمرو اسلام ۴۰،
دینکوت ۱۰۰، ۱۰۵	۴۱
دینوری، ابوحنیفه ۶۱	رودکی ۱۶۰
دیوجانس ۱۱۲	روسیه ۸۱
دیوسکوریدس ۶۱، ۶۲	روم ۱۲، ۱۷، ۲۲، ۳۷، ۷۹، ۸۲،
	۸۵، ۸۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۵
ذوالقرنین ۸۰	روم شرقی ← بیزانس
ذوالنون ۱۵۳	ری ۳۱، ۴۱، ۵۷
ذهبی ۸۶	دیاضیدانان ومنجمین عرب ۶۸
ذیمقراطیس ۳۴، ۱۱۱	
	زاخائو ۱۱۷
	زبیده ۱۵
دابینسون کروژوئه ۱۶۴، ۱۷۰	زبیری ۱۰۶
راجر دوم ۸۲	

- زرتشت ۳۴، ۹۲
 زریاب ۱۵۲
 زمخشری ۱۳۹
 زباده ۱۰۲-۱۰۷ و اهل کتاب
 ۱۰۲ مناظرات ۱۰۳ و فلسفه
 ۱۰۵ بزرگان ۱۰۶
 زنگبار ۸۹
 زیبنگو ← جبرکه
 زیج ایلخانی ۶۹
 زیج هاگمی ۶۸
 زیج شهریار ۵۰
 زبده بن الحسن ۱۳۸
 زبده بن ثابت ۲۷
 زینب (بنت سکی) ۱۲۹
 زینب (دختر عبدالرحمن بن حسن
 جرجانی) ۱۲۹
 رابن ۳۲، ۷۸، ۸۱
 ژوپیتز ۱۴۶
 ژوستینیان ۲۲
 زیلسون، ائین ۱۷۱
 سابورین اردسیر ۴۱
 سابورین سهیل ۶۰
 سارتون ۶۸
 سالرنو (دانشگاه) ۴۵
 سالیسبوری، جان آو ۱۶۸
 ساسرا ۱۴۶
 سانتا ترزا ۱۵۷
 ساوی، زین الدین ۱۱۳
 سده هائنه (سده هتا) ۶۵، ۶۶
 ساه یاجوج ۳۷
 سراج، ابونصر ۱۵۴
 سروانتس ۱۶۴
 سروسیوس ۵۴
 سعاده بن ابی وقاص ۱۳، ۱۴۶
 سعدی ۹۶، ۱۶۰
 سکات، مایکل ۱۶۸
 سکینه (دختر حسین بن علی) ۱۳۸
 سلمان فارسی ۱۵۳
 سلیمان تاجر ۷۹
 سمعانی ۸۶
 سن اوگوستن ۱۱۵
 سنیتیپاس ~ هفت خردمند با سنیتیپاس
 سجزی، ابوسعید ۶۹
 سمناد ۳۵، ۶۴، ۱۴۶
 سمنادناه ۱۶۲
 سن فرانسیسواداسیز ۱۵۶، ۱۵۷
 سن هیلر، بارنلمی ۱۳۲
 سواد ۷۸
 سوتر ۶۸
 سودان ۸۱، ۸۷
 سوریه ۱۳، ۱۴، ۶۱، ۸۰
 مهروردی، شیخ شهاب الدین ۱۰۷
 ۱۲۳، ۱۵۴
 سیاحت ۱۳۱
 سبراف، ابوزید ۷۹
 سیسیل ۳۳، ۴۰، ۸۲، ۱۳۶، ۱۶۳
 ۱۶۴، ۱۷۳
 سیف بن عمر ۸۶
 سیلان ۸۹
 سیلوستر دوم ۱۷۴

- سبطوطی، جلال‌الدین ۱۱۳
 شادف ۷۲
 شاذلی، ابوالحسن ۶۳
 شارل بزرگ فرانک ۱۶
 شارل پنجم ۱۵۰
 شارل عاقل ۴۲
 سارلمانی ۷۴
 شافعی ۱۴۰
 شام ۱۳، ۱۸، ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۵۰، ۸۳، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۶
 شاهنامه ۱۶۱
 شبسمری، شیخ ۱۵۴
 شبلی، شیخ ۱۵۷
 شجرةالد ۱۳۸
 شرح تجرید ۱۲۳
 سربعت اسلامی ۱۳۴-۱۳۸، ۱۴۰
 و تجزیه خلافت ۱۴۲، ۱۴۳
 شفا (السفا) ۶۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰
 شکسپیر ۱۶۲
 نسکندگمانیک و چار ۱۰۱، ۱۰۳
 شهرزوری، شمس‌الدین ۱۱۹
 نهروستانی، محمد بن عبدالکریم ۹۲، ۱۱۹
 نبیخ رئیس - ابن سینا
 نبیخ الطائفه ۱۲۹
 شیراز ۴۱
 صابی ۹۰
 صاحب بن عباد ۴۱
 صالح بن عبدالقادر ۱۰۴
 صحیح بخاری ۱۴۵
 صحیح مسلم ۱۴۵
 صفدی ۸۶
 صلاح‌الدین ابوبی ۱۸، ۵۸، ۱۳۲
 صودا کوکب ۶۸
 صیدله ۶۰
 ضراب بن عمرو ۱۱۰
 طاعون (رساله) ۵۴
 طالس ۳۴
 طبرستان ۴۰
 طبری ۸۶-۸۸، ۹۰، ۹۵
 طب ملکی ۵۳
 طب منصوری - المنصوری
 طهماسب اول، شاه ۱۴۷
 عباس اول، شاه ۱۴۷
 عباس بن فرناس ۷۵
 عبدالرحمن ۱۶
 عبدالرحمن بن حسن جرجانی ۱۲۹
 عبدالرحمن نانی ۱۵۲
 عبدالرحمن صوفی ۶۸
 عبدالرحیم بغدادی، شیخ ۱۲۹
 عبداللطیف بغدادی ۴۲
 عبدالملک بن اسحق کنای ۹۷
 عبدالملک بن مروان ۱۲۷
 عبداللہ بن اسمعیل هاشمی ۹۷
 عبداللہ بن عباس ۲۷
 عبداللہ بن عمرو بن عاص ۲۷

- عبدالله بن مقفع ۵۰، ۱۰۴
عثمان بن عفان ۱۴، ۱۴۱
عجدر، حماد ۱۰۴
عدویه رابعه ۱۳، ۱۵۳، ۱۵۷
عراق ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۲، ۲۹
۵، ۵۷، ۷۸، ۱۰۰، ۱۱۲
۱۲۸، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۲
عربستان ۶۴
عضدالدوله دیلمی ۴۱، ۵۳، ۹۰
عطار ۱۵۴
علاءالدین ابی بکر بن مسعود قاتسانی،
اسام ۱۲۹
علاف، ابوالهذیل ۹۹
عام الهدی ۱۲۹
علی [ابن ابی طالب] ۱۴
علی بن ربیع طبری ۹۵، ۹۷
علی بن زیاد ۵۰
علی بن عباس اهوازی ۵۳، ۵۷
علی بن عیسی ۵۸
علی بن عیسی بغدادی ۵۶
علی بن موسی الرضا، اسام ۹۴
عمار بن حمزه ۳۷
عمر بن خطاب ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۴۲
۱۲۷، ۱۲۸
عمر بن عبدالعزیز ۱۳۲
عمرو غاص ۴۲، ۴۳
عنصری ۱۶۰
عوانه بن عبدالاحکم ۸۶
عیسی مسیح ۹۵، ۹۷، ۱۵۶
عین الشمس ۱۵۷
عین القضاة ۱۵۵
غافقی ۶۱
غرناطه ۳۱، ۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰
غزالی، اسام ابوحامد ۲۶، ۳۰، ۹۵
۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
۱۲۱، ۱۳۰، ۱۵۴، ۱۶۹
غزنه ۱۳۷
غلبه ترکان بردستگاه خلافت و نتایج
آن ۱۶
غیاث الدین جمشید کاشانی ۶۸، ۶۹
۱۱۸
غیلان دیشقی ۲۴، ۹۳
فاراب ۳۵
فارابی، ابونصر ۴۹، ۱۱۲، ۱۱۴
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۵۲
فارس ۱۳، ۱۴۳
فاضل بن ناطق ۱۶۴، ۱۶۸
فاطمه خاتون ۱۲۹
فتوحات مکيه ۱۷۱
فخرالدوله دیلمی ۴۱
فخر رازی ۴۲
فرانسه ۱۷، ۳۳، ۵۶، ۵۸، ۱۳۶
۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۴
فرانکفورت ۵۶
فردریک دوم ۱۶۳، ۱۶۴
فردوسی ۱۶۱
فرغانه ۳۵
فرغانی ۷۰
فرهنگ و تمدن اسلامی ۲۱، ۲۴
۲۵، ۲۹-۳۳ در قیاس با
رسانس اروپا ۲۲، ۲۳-در

- ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۲، ۱۳۰، ۹۷
 ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰
 قراارسلان ۷۱
 قرطبه ۳۱، ۴۲، ۷۲، ۱۵۲، ۱۶۴
 قزوين ۶۳، ۶۴، ۱۴۶، ۱۶۴
 قسطنطين لوقای بعلبکی ۴۸، ۷۱
 قسطنطنیه ۱۸، ۳۱، ۳۸، ۶۳
 قسیری، اسام ۱۵۴
 قصص العلماء ۱۲۰
 قطب الدین ایبک ۱۵۰
 قطب الدین شیرازی ۱۱۹
 ققطی ۸۶
 قفقاز ۸۰
 قلاوون، سلطان ۵۸
 فونوی، صدرالدین ۱۵۴
 قونیه ۳۱
 کابل ۳۱، ۱۴۶
 کاتبی قزوینی ۱۲۴
 کارادوو ۶۸
 کارلایل ۱۶۹
 کاشغر ۱۸
 کامپانلا ۱۷۰
 کامل الصناعات ۵۳
 کانت ۱۱۸
 کپلر ۶۹، ۷۰، ۱۱۸
 کتاب الاقتصاد ۱۰۶
 کتبی ۸۶
 کرخ بغداد ۴۱
 کرخی، معروف ۱۵۷
 کره ۷۸، ۸۱
 قیاس با تمدن یونانی ۳۴-۳۶
 کوشش درکسب علوم یونانی
 ۳۷-۳۹
 فراری، محمد بن ابراهیم ۶۵
 فسطاط مصری ۷۰، ۱۴۵
 فصل المقال ۱۲۲
 فضولی ۱۶۱
 فلاحه النبطیه ۶۲، ۶۳
 فلسطین ۱۳، ۱۶، ۳۳، ۸۰، ۸۳
 ۹۹، ۱۰۹، ۱۴۶، ۱۵۷
 فلسفه اسلامی ۱۰۸، ۱۱۰ بزرگان ~
 ۱۱۱، ۱۱۲ ~ و حکمت نو
 افلاطونی ۱۱۲ ~ ۱۱۴ در
 جدال با فلسفه یونانی ۱۱۳ ~
 و حکمت یهودی ۱۱۶، ۱۱۷ ~
 و متفکران ضد فلسفه ۱۱۷ ~
 ۱۲۰ نزد اروپائیان ۱۲۳،
 ۱۲۴
 فلوار ۱۷۱
 فلور، بلانش ۱۷۱
 فلور ~ یواخیم
 فوروم ۱۴۵
 فیناغورس ۳۴، ۴۹
 فیلیپ سوم ۴۲
 فاضلی زاده روسی ۶۸
 فاضلی عضد ۱۲۳
 قانون ۵۴، ۵۶، ۵۷
 قاهره ۳۱، ۳۳
 قرآن ۱۴، ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹،
 ۳۰، ۳۵، ۴۹، ۵۰، ۸۰، ۹۴

- کشاف ۱۳۹
کشاف اصطلاحات ۴۲
کلبه عموتام ۱۳۷
کله، هلن ۱۲۹، ۱۳۰
کلهسون (شهر) ۱۷
کلمات ذهبیه ۴۹
کلمب، کریستف ۸۱، ۸۲
کلیله و دمنه ۲۲، ۱۱۶، ۱۶۲، ۱۶۳
کمدی الهی ۱۵۶، ۱۶۱
کعبه ۱۲۸
کنت، آگوست ۹۱، ۱۶۷
کندی، یعقوب ابن اسحق ۷۰، ۱۱۱
کندی ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۵۲
کندیاک ۱۷۰
کوپرنیک ۶۶، ۶۹
کوفه ۷۳، ۱۱۲، ۱۴۵
گالیله ۶۹، ۱۱۸، ۱۲۴
گرو، فیلیپ دو ۱۶۸
گروس تسنه، روبرت ۱۶۸
گرونه باوم، فون ۱۶۶
گفتاد ۱۱۸
گلستان ۱۶
گوپینو، کنت دو ۲۵
گونه ۱۶۹
گیب، سرهمیلنون ۱۶۷
گیوم، آلفرد ۱۲۴
گیوم دو کسر ۱۶۸
لافونش ۱۶۳
لاهور ۳۱
لایب نیتس ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۴
۱۵۷، ۱۶۹
لئون ارمنی ۳۶
لئون تسالونیک ۳۸
لزمیات ۱۰۶
لسان الدین = ابن الخطیب
لقمان حکیم ۱۳۰، ۱۶۳
لوریا، جینو ۱۶۷
لوقا ۹۵
لول، ریمون ۱۲۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۱
لیا ۹۶
لیدن ۹۷
لیدیه ۳۴
لینکلن ۱۳۷
مارتین، ریمون ۱۱۸
مارسی (شهر) ۱۷
مار کوپولو ۷۹، ۸۱
ماژلان ۸۱
ماسرجویه ۴۹
ماکیاولی ۱۳۲
مالبرانس ۱۱۰
مالزی ۱۵۸
مالک بن انس ۱۲۹، ۱۴۰
مالهند ۳۷، ۶۳، ۷۹، ۸۹
مأسون ۱۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱
۴۷، ۶۵، ۶۶، ۹۳، ۹۴، ۹۷
۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹
۱۱۲، ۱۴۶، ۱۵۲
ساوراهنهر ۱۳، ۴۰، ۱۱۲
مباحث المشرقیه ۱۲۰

- سبرد، ابوالعباس ۵۸
ستنبی، ابوالطیب ۱۶
ستوکل عباسی ۱۶، ۵۸، ۷۰، ۹۴، ۱۱۲
ستنی ۹۵
ستنی بن یونس ۴۹
سجوسی ۵۳، ۱۰۰
سجاسبی، حارث ۱۵۳
سجمد ۱۶۹
سجمد ۹۷، ۱۲۳، ۱۳۸
سجمد بن احمد بن ابی احمد ۱۲۹
سجمد بن زکریا ۱۰۵
سجمد خدا بنده، سلطان ۴۶
سجمد غزنوی، سلطان ۴۱
سجمد کاشغری ۸۱
سجی الدین بن عربی ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۱
سختار ۱۴۱
سختصر الدول ۴۳
سداث ۴۳، ۱۴۶
سدارس عالی در بلاد اسلامی ۴۴
سدایترا نه ۸۳
سدایتنه ۱۴، ۲۶، ۳۱، ۷۸، ۱۲۸، ۱۵۲
سواغه ۶۹
سواکش ۴۲، ۷۲
سوزبان ناهه ۱۶۲
سرقس ۹۵
سرقیونبه ۹۵
سورغزی، بشار ۱۶
سروج الذهب ۷۷، ۸۶
سزدک ۱۰۴
سننصر فاطمی ۴۱
سعود سعد ۱۶۱
سعودی ۳۶، ۳۷، ۶۴، ۷۲، ۷۷
س۷۸، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰
سسکویه، ابوعلی ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۳۰
سسلمانان و اهل کتاب ۱۱، ۱۲ جزیه
در رابطه ~ ۱۲ مناسبت عقاید
اسلامی با مذاهب اهل کتاب
۹۲، ۱۲
سسلمة بن عبد الملك ۳۷
سصارع الفلاسفه ۱۱۹
سصارع المصارع ۱۱۹
سصر ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۳۰، ۳۴
۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۵۰
۵۸، ۶۱، ۷۷، ۸۷، ۹۲، ۱۳۷
۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶
۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷
سصر سفلی ۱۴
سطیع بن ایاس کنانی ۱۰۴
سعاویه ۱۴، ۸۴
سعتصم ۱۵، ۱۴۶
سعتضد عباسی ۱۳۲
سعتجزة اسلامی ۳۴، ۳۵ حملة العلم
اکثرهم العجم ۳۵
معجم الادباء ۱۰۶
معجم البلدان ۸۱، ۸۲
معراج ناهه ۱۷۱
معری، ابوالعلاء ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۰
۱۶۱، ۱۷۲
معماری اسلامی ۱۴۴ - ۱۵۰
مفاتیح العلوم ۴۲

مقاصد الفلاسفه ۱۱۸	سپهبد، ابوسعید ۱۵۴-۱۵۶
مقامات ۱۶۱	
مقامات حمیدی ۱۶۰	نالیانو ۶۸
مقاسمی ۸۲، ۴۱، ۸۰	نرسان ۸۲
مقدمه ۱۳۱	تزهت المشتاق ۸۱، ۸۲
مکه ۷۸، ۱۴	نصیرالدین طوسی، خواجه ۶۹
ملاصدرا ۱۲۳	نظامی ۱۶۱
ملکشاه سلجوقی، جلال الدوله ۵۲،	نقایس الفنون ۴۲
۱۴۷، ۶۸	
سلطیه ۳۴	نفیسه (دخترزید بن الحسن) ۱۳۸
مناظرات دینی در نزد مسلمین ۹۳-	نقش اسلام در ترویج فرهنگ و نفوذ
۹۷، ۹۹-۱۰۱ در قباس	آن بر اروپائیان ۱۶۶-۱۷۱
با اروپائیان ۹۷-۹۹	نقش زنان در حکومت اسلامی ۱۳۷،
من دوبران ۱۰۸	۱۳۸
منصور دوانیقی ۱۵، ۳۶، ۳۷، ۸۴	نوایی ۱۶۱
۱۰۴، ۱۰۶، ۱۴۷	نویخت ۵۰
منوچهری ۱۶۰	نورالدین زنگی (الملك العادل) ۱۸،
مواقف ۱۲۳	۱۲۹، ۵۸
موجز ۶۰	نورالعیون ۵۲
موسی ۹۵-۹۷، ۱۲۳، ۱۳۸	نهایة الاقدام ۱۱۹
موسی بن سیمون ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۱	نهیج البلاغه ۱۲۹
۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۴	نهروان ۸۹
سولوی ۱۵۴	نهضت علمی در فلمر اسلام ۴۷-۵۰
سوندلیه ۴۵	سعدای نسخیر یونا، یگری ۴۷
سوندسکیو ۱۳۲، ۹۱	نهضت‌های سیاسی ۱۳۵
سهادی عباسی ۲۴، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶	نیشابوریه، فاطمه ۱۳۰
سهران (رود) ۷۷	نیشابور ۳۱، ۴۵
میزان الحکمه ۷۱	نبل (رود) ۷۰، ۷۷
سیستراکهارت ۱۵۷	نیوتون ۱۱۸
سپیل ۱۱۰	
میلان ۱۰۰	وائی (خلیفه) ۳۷، ۷۹، ۱۰۷
	واسط ۵۸

- ولتر ۳۳، ۱۶۹
ولید بن عبد الملک ۱۶، ۱۳۸
ولید بن یزید ۱۰۴
وبت ۶۶
وینه ۱۹
هارتمان ۱۶۷
هارون الرشید ۱۵، ۱۶، ۳۶، ۵۷، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۸۴، ۱۵۲
۱۶۲، ۱۶.
Haly abbas ← سجوسی
عبداله بن سعید ۵۶
هرات ۴۵، ۱۵۰
هرتسفلد ۱۴۶
هردر ۹۱
هریس ۱۳۰
هرودوت ۱۷، ۸۵، ۹۲
هرون اسکندرانی ۷۱
هشام اسوی ۲۴، ۹۴
هفت خردمند یا سستیپاس ۱۶۲
همای چهر آزاد ۵۰
همدان ۱۱۴
هند ۱۱، ۱۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۴۹، ۵۱، ۷۸ — ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۷
۱۶۴، ۱۵۲
۸۹، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹
۱۵۰، ۱۶۰
هوگو، ویکنور ۱۴۹
هولاکوی مغول ۱۸
هوسپروس ۴۹
هیرشبرگ آلمانی ۵۲
هیسبالنسپس، یوهانس ۷۰
هیوم ۱۱۰
باقوت ۸۱، ۸۲، ۱۰۶
بحی بن زکریا (یحیی تعمید دهنده) ۱۱
بحی بن زیاد ۱۰۴
یزدانبخت ۹۳
یعقوب ۹۶
یعقوب بن کلس ۴۱
یعقوبی ۳۷، ۴۱، ۷۷، ۷۸، ۸۷
۸۹، ۹۵
یواخیم ۱۵۷
یوحنا ۹۵، ۱۴۶
یوحنا بن ماسویه ۵۶
یونان ۱۷، ۲۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷
۵۰، ۵۱، ۸۱، ۸۵ — ۸۷، ۱۱۱
۱۶۴، ۱۵۲

۱۵۰ کپیو منتشر کرده است:

نقد ادبی (۲ جلد)
دکتر عبدالحسین زرین کوب

شانزده سال پیش که دکتر زرین کوب نقد ادبی را در یک مجلد و با فصولی محدودتر منتشر ساخت. با وجود آنکه خود در آغاز مقدمه، اشاره به ضعف و بیمارگونه بودن «نقد» در آن روزگار کرده بود، کتاب با استقبال کم نظیر خوانندگان روبرو شد. درست است که پیش از زرین کوب کسان دیگر هم به این دانش جدید پرداختند اما حقیقت اینست که کار آنان بصورت یک نفثن و نوجویی جلوه کرد تا یک کوشش دقیق علمی.

چاپ دوم این کتاب که اکنون در اختیار خوانندگان فرامی گیرد فصولی در باب ادبیات غربی و فلسفه نقادی و نقد نقد بر چاپ اول افزون دارد. گذشته از این در چاپ اخیر سیر تحول نقد از شرق به غرب و از یونان باستان تا دنیای امروز بنحوی دنبال شده است که خود بیانگر مفهوم نقد طبیقی است. دو مجلد کتاب مجموعاً از هجده بخش و یک فصل شامل یادداشتها و در آخر فهرست اعلام و کتب و قبال و فهرست گزیده مطالب تشکیل یافته است.

بامداد اسلام دکتر عبدالحسین زرین کوب

داستان شکوهمند بر مبنای تحقیقی سترگ، از ماجرای بامداد اسلام و توسعه شکفت‌انگیز دینی بزرگ که در روشنی تاریخ به وجود آمد و با همه جوانی پر بسیاری از آیینهای کهن برتری یافت و آیینی راستین شد بر مردان حق و افسانه‌های تاریخ‌ساز.

بامداد اسلام، در یک نگاه کاربرد حماسه پیامبری است جاودانه که به هنگام برخاست و یک‌تنه دنیایی را تکان داد. دامنه تحقیقات مؤلف در این کتاب تا جایی ادامه می‌یابد که حماسه بزرگ پیامبر اسلام در یک نرازدی - که اسویان سازندگان و صحنه پردازان آن بودند، از اشاعه بی‌امان خود که حقیقتی بود ناگزیر - فرو نشست، اما نه برای همیشه، بلکه برای مدتی کوتاه. تراژدی بدینگونه بر قلمرو قصه مردان ایمان و با کباختگان جهان راه یافت که جاهلیت عرب که مرد حماسه آن را خرد کرده بود در شکل خلافت اموی باز قدرت گرفت و حماسه بزرگ اسلام را به یک فاجعه کشانید. کتاب، که تحقیقی آسان-فهم و گراست، به تشریح و توضیح مسائلی چون: اعراب و کعبه، بغمبر در مکه، بیغمبر در مدینه، محمد فالح مکه، پیام محمد و بیماری و مرگ او، یادگار محمد، باران پیغمبر، دو پیر، شام و اسکندریه، اسلام در ایران، دوره آشوب، درباره علی، کارنامه یزید و... اختصاص یافته و مؤلف با کمک گرفتن از منابع تحقیق مستند و احادیث معتبر اثری پرداخته است شایسته دینی بزرگ و نجاتبخش.

ادزشی میراث صوفیه دکتر عبدالحسن زرین کوب

نصوف در ایران سابقه‌ی دیرینه دارد و برپنای همین سابقه‌ی طولانی است که مکتبی پخته، ساخته و صیقل‌دیده از آب در آمده و حتی امروزه که مظاهر نمدن و درگیریهای دنیای ماسین‌زده مجال پرداختن به مکانب اعتقادی را نمی‌دهد و برای هر چیز دیگر جز تلاش جا را تنگ کرده، تصوف با دغبر چهره - برای عده‌ای سلاحی شده است مقابلہ‌گر در برابر بیدادها.

دکتر عبدالحسن زرین کوب توشه‌ی سالبان رحمت خود را در راه شناخت تصوف و جند و چون امن مکتب اعتقادی، در این مجموعه فراهم آورده است. این مجموعه مؤلف، از آغاز با به‌بای صوفیه و بیروان قدیم آن بین آمده است و مراحل دگرگونی و برخورد آن را بامذهب، مخصوصاً مذهب اسلام، در درناهای مسلمان‌نشین به‌بج کسند است و چهره‌ی صوفی راستین را با اعتقادانتش باز-سازی کرده است.

در این اثر علاوه بر سیر تاریخی نصوف در ایران، تأثیر تصوف و جماعت صوفیه در مظاهر مختلف زندگی سرفی بازگو شده است و زندگی صوفیان بزرگ با اخباری که راجع به آنها باقی مانده است به‌رشنه‌ی تحریر در آمده.

چاپ جدید کتاب، نسبت به چاپ قبل، افزونیهایی دارد که از آن جمله است فصل بزرگ «از میراث صوفیه» که در برگیرنده‌ی گفته‌های اندبسنندان بزرگ و نام-آور راجع به صوفی و تصوف و اصطلاحات صوفیانه است.

تاریخ فلسفه اسلامی
هانری کوربن - با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی
ترجمه دکتر اسدالله مبشری

این کتاب، در واقع بخشی اول «تاریخ فلسفه اسلامی» است که وسیله هانری کوربن مدیر مطالعات عالی در «سوربن» و مدیرکل بخش ایرانشناسی انستیتوی ایران و فرانسه (تهران) نوشته شده و بازگوکننده فلسفه اسلام دین پیشرو زمان ما، از آغاز با درگذشت ابن رشد (۵۹۵ هجری، ۱۱۹۸ میلادی) است. به جرأت می‌توان گفت این نخستین کتابی است که در باره نظریه معرفت اساسیه و توجیه مبانی و اصول عقاید آنان و مجملی از عقاید فیلسوفان و متفکران اسلام، به‌رشته تحریر کشیده شده. در صفحات کتاب، اشارتی هم به فرقه اسماعیلیه و بعضی دیگر از فرقه‌های خلیاسی که در جهان اسلام گاه به گاه چهره نموده‌اند، رفته است.

از نکات برجسته‌یی که بر کتاب حاضر می‌توان به آن اشاره کرد مواردی است مانند: نظریه معرفت شیعه دوازده اساسی و بازگویی و تفحص در حاصل افکار متفکران و دانشمندان اسلامی در قلمرو شرقی و غربی اسلام تا پایان حیات ابن رشد. تفحص در حاصل افکار متفکران شامل نتیجه‌هایی بوده است چون تفرقات و اختلافات فکری متفکران و مفاهیم دقیق اصطلاحات فلسفی که از بونانی به عربی برگردانده شده و شرح سیر معالم بونانی در اسلام و بازگشت آن به یونان با پیچیدگیها و دگرگونیهایی که بر اثر تابش انوار اسلام در آن افکار روی داده است، همراه با موارد بسیاری که حتی عنوان آنها نیز در این مختصر نمی‌گنجد. کلام آخر اینکه دآوری شایسته مؤلف در نوع خود بی‌نظیر و شایان هر نوع سپاس و قدردانی است.

ف
۲۹۷۵۹

CALL No. [۲۲ کو] ACC. NO. ۱۵۳۸۳

AUTHOR زرین کوب، عبدالحسین

TITLE کارنامہ اسلام



MAULANA AZAD LIBRARY

AL'GARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over-due.

